دور المذهب الاشعري في وحدة الأمة الإسلامية

د. عيسى عبدالله علي (*)

مقدمة عن حاجة الأمة إلى المذهب الأشعري

تعيش الأمة واقعا مأساويا ، تعيش الفتنة بين ربوعها ، كما تشهد هجوما من القوى الصليبية التى تحتل أراضى إسلامية في أفغانستان والعراق وفلسطين ، والواقع الإسلامي يشهد أيضا تكفيرا بين المسلمين بعضهم البعض ، فهناك من يكفر الشيعة والصوفية ـ والشيعة والصوفية مكفره ، فتكون فتن كقطع الليل المظلم ، ومن ثم يبقى التراث الأشعري هو المنقذ لحالة الأمة الإسلامية ، لأنه يمثل الوسطية بكل معانيها ، فهو يمثل العقل ويمثل النقل ، ووسطيته تجعله جامعا للمسلمين ، أو حسب ما قال الدكتور أحمد الطيب شيخ الجامع الأزهر : إن الأزهر بما له من تاريخ عريق في الحفاظ على الإسلام الصحيح والدفاع عنه ، يعلن أن من أهم الدروس التى يمكن استخلاصها من السياق العام لفكر الإمام الأشعري ، ضرورة العمل على نشر الأمن والسلام بين الناس جميعًا ، ونبذ جميع صور العنف التى تروع الأبرياء والآمنين ، ورفض ما يقوم به بعض المنتسبين إلى الإسلام من محاولات تفجير الطائرات والسيارات وقتل النفوس البريئة .

ويضيف شيخ الأزهر : ما أشبه واقع الأمة الآن بواقعها أيام الإمام أبى الحسن الأشعرى ، وما أحوجها إلى منهج كمنهجه الذى أنقذ به ثقافة المسلمين وحضارتها قديماً مما كان يتربص بها من مذاهب مغلقة تدير ظهرها للعقل وضوابطه، وأخرى تتعبد بالعقل وتحكمه فى كل شاردة وواردة ، حتى فيما يتجاوز حدوده وأدواته ، وثالثة تحكم الهوى والسياسة والمنفعة ، وهو ما تعيشه الأمة الإسلامية اليوم .

(*) كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة قطر .

وهذا البحث عن الفكر الأشعرى فى ميدان العلم الإسلامى هـو مـن قبيـل توضيح أحقية الفكر الأشعرى فى السيادة ، لأنه يوازن بين العقل والنقل فى وسـطية إسلامية رائعة ، كما أنه لا يتعارض مع الفكر والعلم الحديثيين ، خاصة عندما يتعلق الأمر بالنهضة العالمية الحديثة ويدافع عن الإسلام والمسلمين ، كما دافع قديما بالكلمة والسلاح والسلوك جميعا ، وهذا البحث ينقسم إلى ثلاثة محاور وخاتمة ، وهى :

تمهيد عن خطر التكفير

المحور الأول : الأشاعرة وفكرهم

المحور الثانى : الفكر الأشعرى فى النهضة الحديثة

المحور الثالث : التراث الأشعرى فى ميدان العلم الإسلامى

تمهيد عن خطر التكفير

إن الحديث عن الخطر التكفيرى على الأمة الإسلامية ، وعلى العالم بأسـره يستلزم التحذير منه ، لأن الفكر التكفيرى هو الذى يقود شباب التكفير بالقتـل ، بنـاء على فتاوى شيوخ يكفرون الغير ، حيث إن أى فعل لابد أن يسبقه فكـر ، والفكـرة كالثمرة تنمو إذا وجدت من يرعاها ، فكر التطرف هو المنظر الأول لفعل التطرف أو الإرهاب ، فالفكر الإرهابى قد يكون فى صورة فتوى أو رأى يأخـذه مـن يقـوم بالفعل كغطاء دينى أو تنظير سياسى ، والحقيقة أنه عند البحث عـن مـصدر فكـر التطرف والسعى للتغيير باليد نجده بعيدا كل البعد عن أى دين ، خاصة دين الإسـلام الذى شعاره "لا إكراه فى الدين" ، ولكن من يقومون بالفعل يتأولون الآيات والأحاديث بما يخدم فكرهم ، ولابد من التذكير أن كل الأديان عانت وظهر فيها فكر الإرهـاب ، فالحركة الصهيونية ذاتها هى حركة إرهابية تغطت بالدين اليهودى ، ومـا قـام بـه الرومان ضد المسيحيين فى مصر كان إرهابا رومانيا تغطى بـدين المـسيح عليـه السلام، وفى عالمنا المعاصر نجد نزعات التطرف والإرهـاب فـى كـل الـديانات السماوية والوضعية كالتطرف الهندوسى والبوذى والصربى وغيره ، فمناقـشة فكـر الإرهاب يجب أن يناقش كفكرة إنسانية قبل أن تكون فكرة دينية ، وفى كل الأحـوال نحاول فى هذا البحث أن نعود بفكر التطرف عند المسلمين – ولـيس عنـد الإسـلام

بطبيعة الحال – فأول ما نجد أن كلمة "إرهاب" مشتقة من الفعل (أرهـب) ؛ ويقـال أرهب فلانا : أى خوفه وفزعه ، وفى القرآن الكريم جاءت الكلمة للتخويف والتهديـد لردع العدو مثل : ﴿ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ ﴾ سورة الاعراف الآية ١٥٤ ﴿وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ﴾ سورة البقرة الآية ٤٠ ﴿ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾ سورة الانفـال الآيـة ٦٠ ، ومن خلال قراءة تلك الآيات نجد أن القرآن الكريم خالٍ مـن المـصطلح الإرهـابى بالمعنى الاصطلاحى الحديث الذى يعنى ترويع الناس بالقتل لأنهم مخالفون فى الرأى أو العقيدة أو المذهب ، والآية الوحيدة من سورة الأنفال ﴿ تُرْهِبُونَ بِـهِ عَـدْوَّ اللّـهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾ تشير إلى إخافة العدو لكى لا يواصل اعتداءه ، لأن إخافة العـدو تجعلـه يفكر قبل أن يبدأ أى محاولة للاعتداء على القوم ، فهو معنى دفاعى وليس هجومى ، ومن ثم علينا التأكيد على أن القرآن الكريم وسيرة النبى المصطفى الأكرم تخلو تماما من كل ما يسىء للإنسان فى نفسه وبدنه وضميره ، وهنا يأتى الـسؤال الملـح : إذا كان الإسلام كذلك فى تسامحه وعدله الذى يشمل الجميع يحرم إيذاء النفس فضلا عن قتلها ، كما يجعل الدفاع عن الأوطان مثل الدفاع عن الدين ، ويجعـل مـن القوميـة شقيقة للدين ، فمن أين أتت السلفية المتطرفة بأفكارها التى تكفـر المجتمـع وتقـوم بالعمليات المتطرفة ، ولو تأملنا فكرهم نجده يعود لأصل واحد هـو الفهـم الخـاطئ والتأويل المتعسف لآيات القرآن الكريم ، والتى تذهب لغير المعاني التى يجب فهمهـا على حقيقتها القرآنية ، فالعنف الذى تمارسه الجماعات التى تنسب نفسها للإسـلام ، إنما هو إفراز لفلسفة الإرهاب التى تتبناها ، وثمرة لفقه خاص ضحل الثقافـة ، ولـه وجهته ومفاهيمه وأدلته التى تستند إليها هذه الفئة من الناس ، ومن نظر إلى جماعات العنف القائمة اليوم فى عالمنا العربى والإسلامى مثلا ، وجد لهـا فلـسفتها ووجهـة نظرها وشيوخها وعلماءها وفقهها الذى تدعيه لنفسها وتسنده بالأدلـة مـن القـرآن والسنة، فتعتمد على المتشابهات وتدع المحكمات ، وتستند إلـى الجزئيـات وتهمـل الكليات ، وتتمسك بالظواهر وتغفل المقاصد ، كما تتغفل ما يعارض هذه الظواهر من نصوص وقواعد ، وكثيرا ما تضع الأدلة فى غير موضعها ، وتخرجها عن سـياقها وإطارها ، فهى لها فقه يبرز العنف ، ويروج لدى بعض الشباب والـسطحيين مـن

الناس الذين يقفون عند السطوح ولا يغوصون فى الأعماق ، وأساسه فقه الخوارج قديما الذين كانوا يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم ، ومن خلاله كانوا يبررون إرهابهم وتطرفهم وقتلهم لغيرهم المخالفين لهم فى الرأى ، وأما عن إرهاب الفكر السياسى ، فهو فقه التكفير ، الذى هو قديم قدم الزمن ؛ ولا يقتصر على الرسالة الإسلامية وحدها ؛ والإسلام لم ينج من هذه الرؤيا التكفيرية ؛ وعرف بعض المتشددين فى الدين حتى فى عصر النبوة ، فبعد غزوة حنين وبينما كان النبى الكريم يوزع الغنائم جاء رجل إليه يسمى حرقوص بن زهير التميمى فقال للنبى ﷺ : هذه قسمة ما أريد بها وجه الله ؛ اعدل يا رسول الله فإنك لم تعدل؛ فقال له النبى : ويحك ومن يعدل إذا لم أعدل ؟! وحاول بعض الصحابة إيذاءه؛ فردهم النبى وقال لهم : دعوه ؛ فإنه يخرج من ضوضئه قوم يتعمقون فى الدين حتى يخرجون نه كما يخرج السهم من الرمية)[1]؛ الرجل كان يعتقد أنه على صواب حتى مع وجود صاحب الرسالة ﷺ ؛ وكان حرقوص من أول الخارجين على الإمام على بن أبى طالب وهو الذى قال : الحكم لله وليس لك يا علِ ؛ وحارب الإمام على الخوارج فى النهروان بعد أن ناقشهم وحاججهم فلم يسمعوا ؛ وقتل حرقوص فى المعركة ؛ وعندما قال أحد أتباع الإمام له : الحمد لله يا أمير المؤمنين لأن نصرك الله عليهم ، (يقصد الخوارج) فقال له الإمام : كلا إنهم فى أصلاب الرجال وأرحام النساء ؛ أي أنه كان يعلم أن هذا الفكر لا يعدم أناسا يتبنونه ويعملون على نشره .

إن فكر التكفير ظهر منذ البداية ؛ من أول عصر الدعوة ذاتها ؛ ولكنه لم ينتشر كما هو عليه الحال اليوم فأشاع الفتنة فى ديار الإسلام ، وشوه الإسلام فى بلاد الغرب ، وأنتج ذلك كله صداما مروعا نعيش فيه ، ولا نستطيع تجاهله، ففى كل مكان نجد التكفيريين الذين لا يتورعون عن قتل المسلم المخالف لهم فى الرأى والرؤية ، ويعتقدون أنهم المسلمون الوحيدون الممثلون للإسلام ، وتلك رؤية قاصرة وخاطئة ، وفى كل الأحوال نجد أن الفكر الأشعرى هو الذى يصون الأمة من فتن التكفير ، ويوحد بينها ضد أعداء الأمة ن الخارج .

المحور الأول : الأشاعرة وفكرهم

المذهب الأشعري نسبة لأبي الحسن الأشعري ، وهي مدرسة إسلامية سنية اتبع منهاجها في العقيدة عدد كبير من فقهاء أهل السنة والحديث ، فدعمت بشكل عام اتجاههم العقدي ، ومن كبار هؤلاء الأئمة : البيهقي والنووي والغزالي والعز الدين بن عبد السلام والسيوطي وابن عساكر وابن حجر العسقلاني والقرطبي والسبكي وغيرهم كثيرون .

ويعتبر الأشاعرة بالإضافة إلى الماتريدية المكونين الرئيسيين لمذهب أهل السنة والجماعة إلى جانب فضلاء الحنابلة ، وقد قال في ذلك العلامة المواهبي الحنبلي : (طوائف أهل السنة ثلاثة : أشاعرة ، وحنابلة ، وماتريدية ، بدليل عطف العلماء الحنابلة على الأشاعرة في كثير من الكتب الكلامية وجميع كتب الحنابلة)(٣) .

لقد ظهر هذا المنهج الوسطي على يد أبي الحسن الأشعري الذي واجه المعتزلة وانتصر لآراء أهل السنة ، وأوجد مدرسة تستمد اجتهادها من المصادر التي أقرّها علماء السنة فيما يخص صفات الخالق ومسائل القضاء والقدر ، وبهذا مثّل ظهور الأشاعرة نقطة تحول في تاريخ أهل السنة والجماعة التي تدعمت بنيتها العقدية بالأساليب الكلامية كالمنطق والقياس ، فأثبت أبو الحسن الأشعري بهذا أن تغيير المقدمات المنطقية مع استخدام نفس الأدوات التحليلية المعرفية يمكن أن يؤدي إلى نتائج مختلفة ، ويعتمد الأشاعرة في العديد من الحالات على التأويل لشرح بعض ألفاظ القرآن الموهمة للتشبيه ، وهذا ما يرفضه بعض أهل الحديث والسلفيون ، وينتقدونهم عليه .

الأشاعرة .. النشأة والتاريخ

يرُجع المؤرخون من الأشاعرة نشأة المدرسة الأشعرية إلى تاريخ اهتمام أئمة السلف بعلم الكلام واستخدامه في مواجهة الفرق التي اعتبروها مخالفة ، ويعدّون الإمام أبا حنيفة النعمان هو المؤسس الحقيقي للمنهج الذي يسيرون عليه، ومن بعده أئمة آخرون كالشافعي وابن كلاب والبخاري(٤) ، وكان التأثير الكبير لمنهج الأشاعرة في مواجهة المعتزلة على يد أبي الحسن الأشعري ، الذي يعد أبرز متكلمي أهل

الحديث ، حيث أن أبا الحسن الأشعرى كان معتزليا يأخذ المذهب عن الجبائى ، ومـا لبث أن عارض شيخه ورجع لمنهج أئمة السلف ومنهم أبو حنيفة النعمان والـشافعى وغيرهما من متكلمى أهل الحديث ، كعبد الله بن كلاب وأبـى العبـاس القلانـسى ، خصوصا فى المسائل المتعلقة بخلق القرآن والقضاء والقدر(٥) .

وذكر ابن عساكر أن أبا الحسن الأشعرى اعتزل الناس مدة خمـسة عـشر يوما، وتفرغ فى بيته للبحث والمطالعة ، ثم خرج إلى الناس فى المـسجد الجـامع ، وأخبرهم أنه انخلع مما كان يعتقده المعتزلة ، كما ينخلع من ثوبه ، ثم خلع ثوبا كـان عليه ورمى بكتبه الجديدة للناس(٦) فكسب بذلك تأييد العديد من الناس ، وكثر أنصاره مؤيدوه من حكام وعلماء ، ولقّبه بعض أهل عصره بإمام السنة والجماعة .

التطور بعد مرحلة ما بعد التأسيس

كان السبب المباشر لانطلاقة الأشعرى نحو تجديد منهج العقيدة عنـد أهـل السنة هو مواجهة المعتزلة ، ولعل هذا الهدف قد تحقق سـريعًا ، كنتيجـة لالتفـاف العلماء حول الأشعرى ، بعد أن ضاقوا بالمعتزلة ، إلا أن منهج الأشعرى لـم يبـق جامدًا بل تطور ، وإن كان على القاعدة نفسها التى وضعها المؤسس مع بعض التباين فى تطبيقات ، هذه القاعدة القائمة على جعل العقل خادمًا للنصوص ، وعـدم اتخـاذه حاكمًا عليها ليؤوّلها أو يُمضى ظاهرها ، كما هو الحال عند المعتزلة ، وقابلية المنهج للتطور كان محصورًا فى الجانب العقلى ، ومنسجمًا مع المرونة التى اتبعها المؤسس لجهة استعمال العقل كخادم لا كحاكم .

وبعد الأشعرى جاء أئمة دعموا تلك الآراء التى انتهى إليها الأشعرى ، وقـد تعصب بعضهم لرأى الأشعرى ، لا فى النتائج فقط ، وإنما كذلك فى المقدمات التـى ساقها ، وأوجبوا اتباعه فى المقدمة والنتيجة معًا ، وعلى رأس هذا الفريق أبـو بكـر الباقلانى حيث أنه لم يقتصر على ما وصل إليه الأشعرى من نتائج ، بل إنه لا يجوّز بغير مقدماته أيضًا .

ورأى فريق آخر من الأشاعرة جاء بعد الباقلانى ، وعلى رأسـه الغزالـى يقول : إن المقدمات العقلية لم يجىء بها كتاب أو سنة ، وميادين العقل متسعة وأبوابه

مفتوحة ، وأن هناك إمكانية أن يتم الوصول إلى دلائل وبينات من قضايا العقول ونتائج التجارب والقرائن لم يتجه إليها الأشعرى ، وليس من ضير فى الأخذ بها ما دامت لم تخالف ما وصل إليه من نتائج ، وما اهتدى إليه من ثمرات فكرية ، ولم يسلك الغزالى مسلك الباقلانى ، ولم يدع لمثل ما دعا إليه ، بل قرر أنه لا يلزم من مخالفة الباقلانى فى الاستدلال بطلان النتيجة ، وأن الدين خاطب العقول جميعا ، وعلى الناس أن يؤمنوا بما جاء بالكتاب والسنة ، وأن يقووه بما يشاءون من أدلة .

ثم جاء بعد الغزالى أئمة كثيرون اعتنقوا مذهب الأشعرى فى نتائجه ، وزادوا على دلائله ، فلم يدعوا إلى التقيد بالمقدمات بل قيدوا أنفسهم فقط بالنتائج (٧) .

وفى المشرق انتشر مذهب الأشعرى فى عهد دولة السلاجقة ، وبالتحديد فى عهد الوزير نظام الملك ، الذى اهتم ببناء المدارس وربط المساجد ببعضها وكان الذى يرفع من شأن العلماء ، وقد تم تدريس المنهج الأشعرى فى مدرسة بغداد النظامية ، ومدرسة نيسابور النظامية ، وكانت المدرسة النظامية فى بغداد أكبر جامعة إسلامية فى العالم الإسلامى وقتها(٨) ، فلم تأت الحروب الصليبية إلا وكان المذهب الأشعرى قد ساد المشرق بشكل غير مسبوق ، فلما قضى السلطان صلاح الدين على دولة الفاطميين فى مصر قام بتحويل الأزهر الذى كان على مذهب الإسماعيلية الشيعة المفروض من الفاطميين إلى مذهب أهل السنة والجماعة على منهج الأشاعرة فى العقيدة والذى كان سائدًا ومنتشرًا فى ذلك الوقت(٩) .

أما فى بلاد المغرب العربى فإن يوسف بن تاشفين مؤسس دولة المرابطين كان وطيد الصلة مع علماء الأشاعرة ، فابن رشد الجد (الملقب بشيخ المالكية) وهو من الأشاعرة كان قاضى القضاة زمن المرابطين(١٠) ، وأبو عمران الفاسى الذى يعد العقل المدبر لتأسيس دولة المرابطين (١١) ، كما أن أبا بكر بن العربى وهو من أهم علماء المالكية وممن كان يعتمد عليهم ابن تاشفين كان من تلاميذ الغزالى (١٢) الذى كان أهم علماء المشرق فى ذاك العصر. ومن المعلوم أن الغزالى من كبار علماء الأشاعرة ، ويوسف بن تاشفين مؤسس دولة المرابطين ، عندما عزم على الدخول إلى الأندلس ، قام باستشارة أبى حامد الغزالى (١٣) أحد أهم أئمة الأشاعرة .

بينما يرى بعض السلفيين أن المغرب الإسلامى ظل على معتقد أهل الحديث وفق رؤية جماعة السلفية ، حتى زمن دولة المرابطين الذين أظهـــروا هـــذا المعتقـــد وحاربوا الفرق والعقائد الكلامية ، وأمروا بكتب الغزالى فأحرقت ، ثم خرج علـــيهم محمد بن تومرت داعيًا إلى المعتقد الأشعرى ، فكان هو من قـــام بإدخـــال المـــنهج الأشعرى إلى المغرب العربى ، وكفّر المرابطين بدعوى أنهـــم مجـــسمة ومـــشبهة ، وسمى أتباعه الموحدين تعويضًا بهم ، واستباح بذلك دماءهم وأمـــوالهم وأعراضـــهم حتى قضى أتباعه من بعده على دولة المرابطين ، وأسسوا دولـــة الموحـــدين علـــى أنقاضها متبنين منهج الأشاعرة[١٤] ، وظل المعتقد الأشعرى هو السائد عنـــدهم حتّـــى يومنا هذا ، بينما يرى المؤرخون من الأشاعرة أن الصراع بين المرابطين والموحدين كان سياسيًا قبليًا ، ولم يكن مذهبيًا ، فبالإضافة إلى أنهم يـــرون أن مؤسّـــسى دولـــة المرابطين هم أشاعرة ، فإنهم يرون أن ابن تومرت لم يسع إلى إقامة دولته من أجـــل العقيدة الأشعرية ، وأنه لا يمكن الإشارة إليه كممثل للأشاعرة ، بل إن تومرت كـــان هدفه سياسيا بامتياز وكان يرمى إلى الاستيلاء على ملك المغرب[١٥] ، وهذا لا ينفـــى أن تدريس المنهج الأشعرى قد ازدهر بعد سقوط دولة المرابطين ، فنظـــرًا إلـــى أن المغرب الإسلامى لم يشهد فرقًا فكرية متنوعة ، كالتى شهدها المشرق ، فـــإن هـــذا جعل أهل المغرب يعتنون بفروع الدين ، وبالأخص الفقه دون الأصـــول كالعقيـــدة ، وذلك لعدم وجود تنازع كالذى حصل فى المشرق بين الأشاعرة وبقية أهـــل الحـــديث من جهة والمعتزلة من جهة أخرى[١٦] . وبعد أن استقر المغرب وانطفأت فيه الفتن ، بدأت حواضر علمية عدة فى تبنّى منهجية تعليمية تنافس نظيراتها فى المشرق خاصة فى تدريس عقيدة أهل السنة والجماعة وفق منهج الأشاعرة ، وأبرز هذه الحواضـــر هى جامع الزيتونة بتونس ، وجامعة القرويين بفاس ، ومن أبرز أعلام الأشاعرة فـــى المغرب الإسلامى : الطرطوشى ، والمـــازرى ، والبـــاجى ، والقاضـــى عيـــاض ، والقرطبى ، والقرافى ، والشّاطبى، وابن عاشور، وأحمد زروق ، والسنهورى .

الأشعرية مدرسة سنية ذات منهج كلامى ، لذا فإن عقيدتها هى عقيدة أهل السنة والجماعة أى أنها تكاد تكون مطابقة لعقائد المدارس الأخرى المنتسبة للسنة ، إلا فى مسائل قليلة بسبب اختلاف منهج التلقى والاستدلال . استدل الأشعرى على العقائد بالنقل والعقل ، فيثبت ما ورد فى الكتاب والسنة من أوصاف الله والاعتقاد برسله واليوم الآخر والملائكة والحساب والعقاب والثواب ، يستدل بالأدلة العقلية والبراهين المنطقية على صدق ما جاء فى الكتاب والسنة ، بعد أن أوجب التصديق بها كما هى نقلاً ، فهو لا يتخذ من العقل حكما على النصوص ليؤولها أو يمضى ظاهرها ، بل يتخذ العقل خادما لظواهر النصوص يؤيدها(١٧) وقد استعان فى سبيل ذلك بقضايا فلسفية ومسائل عقلية خاض فيها الفلاسفة وسلكها المناطقة ، والسبب فى سلوكه ذلك المسلك العقلى :

١- أنه كان منتسبا إلى المعتزلة ، فاختار طريقتهم فى الاستدلال لعقائد القرآن وهو مسلك المناطقة والفلاسفة ، ولم يسلك طريقتهم فى فهم نصوص القرآن والحديث .

٢- أنه تصدى للرد على المعتزلة ومعارضتهم فتبع طريقتهم فى الاستدلال ليقطع حجتهم ويفحمهم بما فى أيديهم ويرد حجتهم عليهم .

٣- أنه تصدى للردّ على الفلاسفة ، والقرامطة ، والباطنية وغيرهم ، وكثير هؤلاء لا يقنع إلا بالأقيسة المنطقية ، ومنهم فلاسفة لا يقنعهم إلا دليل العقل.

قال تاج الدين السبكى فى طبقات الشافعية الكبرى : "اعلم أن أبا الحسن لم يبدع رأيًا ولم ينشيء مذهبًا ، وإنما هو مقرر لمذاهب السلف مناضل عما كانت عليه صحابة رسول الله ﷺ فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عقد على طريق السلف نطاقًا وتمسك به ، وأقام الحجج والبراهين عليه فصار المقتدى به فى ذلك السالك سبيله فى الدلائل يسمى أشعريًا"(١٨) .

ومن مميزات منهج الأشاعرة كذلك الأخذ بما تواتر عن النبى ﷺ من الأحاديث وعدم الأخذ بحديث الآحاد ولو كان صحيحًا ، إلا فى بعض مسائل السمعيّات .

مصدر التلقى

الاستدلال عند الأشاعرة يكون بالأدلة النقلية (نصوص الكتاب والسنة)، وبالأدلة العقلية على وجه التعاضد . فالأدلة النقلية والعقلية عندهم يؤيد كل منهما الآخر ، فهم يرون أن النقل الثابت الصريح والعقل الصحيح لا يتعارضان، والأشاعرة عندما يوجهون خطابهم إلى مخالفيهم الذين لا يقيمون وزنا للكتاب والسنة ، فإنهم يقدمون الأدلة العقلية على النقلية وذلك يكون فقط فى مجال الاستدلال فى العقائد فى باب العقليات ، لأنهم يرون أن المراد هو الرد على المخالفين ، كالدهريين والثنوية وأهل التثليث والمجسمة والمشركين ونحوهم ، فهؤلاء المخالفون لا يرون حجية للقرآن والسنة ، إلا بعد إقامة الأدلة العقلية على الإيمان بالله وأن القرآن كلام الله وأن محمد بن عبد الله هو رسول الله[١٩].

التأويل

يتمسك الأشاعرة بظاهر ما يدل عليه اللفظ ويجيزون صرف اللفظ عن ظاهره الراجح إلى احتمال مرجوح لدليل يقترن فيصرفه عن ظاهره ، وهذا الدليل يسمى عندهم (قرينة) ومن أمثلة ذلك عندهم الآية القرآنية : ﴿ نَسُواْ اللّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾ من سورة التوبة الآية ٦٧ ، فتأتى كلمة النسيان فى كلام العرب بمعنى الآفة وذهاب العلم، وتأتى بمعنى الترك واستعمالها بالمعنى الأول أكثر، ولذا كان هو (الظاهر الراجح) من كلمة النسيان بصفة عامة ، وكان الثانى وهو الترك هو (الاحتمال المرجوح) لذا فإنه يتعين العدول عن تفسير النسيان فى الآية عن الظاهر الراجح وهو الآفة وذهاب العلم إلى الاحتمال المرجوح وهو الترك ، والقرينة الصارفة عن المعنى الأول هو استحالة (الآفة وذهاب العلم) على الله ، جل وعلا !

وأما صرف اللفظ عن ظاهره لغير دليل فلا يجوز ، فالخروج عن ظاهر اللفظ إنما يصح عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع ، وهو ما يطلقون عليه (التأويل الصحيح) ، أما الخروج عن ظاهر اللفظ لما يظنه المرء دليلاً دون أن يكون فى حقيقة الأمر دليلاً فهو (التأويل الفاسد) ، وأما الخروج عن ظاهر اللفظ لا لدليل ولا لشبهة دليل ، فإن الأشاعرة يعتبرونه لعبًا، وليس من التأويل فى شيء وهو

ما يطلق عليه (تحريف الكلام عن مواضعه) [٢٠] ، فذهب الأشاعرة فى التعامل مع الآيات المتشابهة إلى (التأويل الصحيح) للفظ المتشابه ، أى بصرفه عن المعنى الظاهر المباشر إلى معان أخرى ، ويستعان على هذا بالقرائن المتعددة ، وبعرف الاستعمال والعادة ، لأنهم يرون أن التعويل فى الحكم والاستنباط على قصد المتكلم ومراده [٢١] ، ومراده يظهر أحيانا من اللفظ نفسه ، وأحيانا من الغلامات والقرائن المصاحبة، فمراد المتكلم من قوله : رأيت أسدا ، غير مراده من قوله : رأيت أسدا يخطب على المنبر ، ففى الأولى يقصد الحيوان المفترس بدلالة لفظ الأسد ، وفى الثانى يقصد الرجل الشجاع بدلالة القرينة (يخطب على المنبر) .

وبالتالى فإنهم يرون أنه من عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب – عليه – اتباع مراده ، فالألفاظ عندهم لم تقصد لذواتها ، وإنما هى أدلة يستدل بها على مراد المتكلم ، فإذا ظهر مراده ووضح بأى طريق ، فإنه يجب العمل بمقتضاه سواء كان بإشارة ، أو كتابة ، بإيماءة ، أو دلالة عقلية ، أو قرينة حالية ، أو عادة مطردة[٢٢] .

الأشاعرة وضرورة التأويل

من أجل التقريب بين العقل والنقل ، فإن الأشاعرة قالوا بضرورة التأويل ، ولقد وضح الكثير من العلماء الضرورة الدافعة إلى التأويل ، وفيما يلى عرض لجانب من أقوال بعض العلماء بالخصوص :

١- الإمام العز بن عبد السلام قال : (وليس الكلام فى هذا – يعنى التأويل – بدعة قبيحة ، وإنما الكلام فيه بدعة حسنة واجبة لمّا ظهرت الشبهة ، وإنما سكت السلف عن الكلام فيه إذ لم يكن فى عصرهم من يحمل كلام الله وكلام رسوله على ما لا يجوز حمله عليه ، ولو ظهرت فى عصرهم شبهة لكذبوهم وأنكروا عليهم غاية الإنكار ، فقد رد الصحابة والسلف على القدرية لما أظهروا بدعتهم ، ولم يكونوا قبل ظهورهم يتكلمون فى ذلك) [٢٣] .

٢- الإمام الزركشى قال : (إنما حملهم على التأويل وجوب حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته ، لقيام الأدلة على استحالة المشابهة والجسمية فى حق البارئ تعالى) (٢٤) .

٣- إمام الحرمين الجوينى قال : (لو بقى الناس على ما كانوا عليه لم نؤمر بالاشتغال بعلم الكلام ، أما الآن فقد كثرت البدع فلا سبيل إلى ترك أمواج الفتن تلتطم) .

التأويل عند السلف

يرى الأشاعرة أنهم يتبعون السلف باتخاذهم لمذهب التأويل فى التعامل مع النصوص المتشابهة ، وقد أشار إلى ذلك العلامة الآلوسى بقوله : (والتأويل القريب إلى الذهن الشائع نظيره فى كلام العرب مما لا بأس به عندى ، على أن بعض الآيات مما أجمع على تأويلها السلف والخلف) (٢٦) ، وفيما يلى بعض الأمثلة التى يستشهد بها الأشاعرة على تأويل السلف للنصوص المتشابهة :

١- تأويل عبد الله بن عباس الساق بالشدة فى الآية : ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ سورة القلم الآية ٤٢ .

٢- ما نسبه تقى الدين الحصنى إلى الحسن البصرى من تأويل القدم بالذين قدمهم الله من شرار خلقه كما فى الحديث الشريف : (لا تزال جهنم تقول هل من مزيد ، حتى يضع رب العزة فيها قدمه) (٢٧) .

٣- ما قاله الشافعى عن القرآن الكريم : وأن منه ظاهرًا يعرف فى سياقه أنه يراد به غير ظاهره(٢٨) .

٤- أوّل الإمام أحمد بن حنبل الآية القرآنية ﴿ وَجَاء رَبُّكَ ﴾ من سورة الفجر الآية ٢٢ ، أنه جاء ثوابه (٢٩) ما رواه البيهقى عن أبى عمرو بن السماك عن حنبل أن أحمد بن حنبل تأول الآية (وجاء ربك) أنه جاء ثوابه ، ثم قال البيهقى : وهذا إسناد لا غبار عليه (٣٠) .

٥- فسّر الحافظ حماد بن زيد حديث (ينزل الله تعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا) بقوله: نزوله إقباله (٣١) .

الوسطية : معالم المذهب الأشعرى

لقد كانت الظروف التى سبقت ظهور المذهب الأشعرى متميزة فى التاريخ الإسلامى ، حيث وصلت بعض الفرق والمذاهب إلى درجة كبيرة من الغلو والتطرف فى المعتقدات والأفكار . لذلك برزت للوجود فى المرحلة اللاحقة اتجاهات فكرية تبنت مواقف توفيقية – ومن بينها الأشعرية – واتسم منهج هذه التيارات بالاعتدال والتوسط ، لذلك كانت لها امتدادات واسعة على الساحة الفكرية .

إشكالية العقل والنقل

عقلانية المعتزلة

صاغ المعتزلة أدلتهم ، ورتبوها ترتيبا يجعل العقل أول الأدلة . فهم يقولون: "الأدلة أولها : دلالة العقل ، لأن به تمييزا بين الحسن والقبيح ، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة ، وكذلك السنة ، والإجماع.." (٣٢) .

نصية أصحاب الحديث والسلفية

مثلت السلفية تيارا معارضا لكل من اعتمد على الأدلة العقلية ، متكلمين كانوا أو فلاسفة ، وكان الإمام أحمد بن حنبل ممن تزعم هذا الاتجاه ، فكان منهجه يقوم على أساس أن للإسلام أصولا وفروعا تؤخذ من النصوص والمأثورات ، واستبعد أية إمكانية لتأويل النص الدينى ، مما دفع بهذا الاتجاه إلى تبنى هذا الموقف سدا لذريعة الوصول إلى الاستغناء على النص على حساب العقل ..

وسطية الأشاعرة

وهنا سيبرز التيار الأشعرى كتيار توفيقى ينشد الوسطية بين الاتجاه العقلانى المعتزلى وبين الاتجاه النصى السلفى ، فحاول فى جل تحليلاته للأمور العقدية أن يأخذ موقفا وسطيا ومعتدلا بين الاتجاهين ..

من هذا الواقع الفكرى انطلق مؤسس الأشعرى ، أبو الحسن الأشعرى ، ليصوغ فكرا ومنهجا وسطيا جديدا يعيد الاعتبار للنص ، لأن "إعطاء قيمة مطلقة للعقل لا يؤدى إلى نصرة الدين ، إنه استبدال العقل بالعقيدة" (٣٣) وهو فى الوقت نفسه يعارض خصوم العقل الذين لا يعترفون إلا بالأخبار والمأثورات ، وينتقد جمودهم

واعتمادهم على التقليد ، وذلك بقوله : حكم مسائل الشرع التى طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التى طريقها السمع ، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه ، ولا تخلط العقليات بالسمعيات ، ولا السمعيات بالعقليات" (٣٤) .

إن المنطلق الأساس الذى ينطلق منه الأشاعرة فى بحثهم الأمور العقائدية هو مشروعية النظر العقلى فى أمور العقائد ، لذلك نجدهم يخصصون مقدمات كتبهم العقدية فى الغالب بإثبات النظر والدفاع عن مشروعيته الدينية والاستدلال على ذلك بأدلة عقلية وأخرى نقلية ..

الجوانب النظرية التى تميز المذهب الأشعرى

أصول الأشاعرة فى التوحيد

١- النظر فى إثبات الصفات : تعنى المعتزلة بالتوحيد أى التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين ، فالله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ سورة الشورى الآية ١١، ومن ثم نفى المعتزلة الصفات التى قد توهم بالتشبيه والتجسيم وقالوا : (إن الصفات هى عين الذات) .

أما موقف الأشاعرة ، فهو نقيض لموقف المعتزلة ، فهم أثبتوا لله صفاته ، وجعلوها قائمة بذاته تعالى ، (أى : أثبتوا لله صفات فهى ليست عين ذاته ، ولا هى غير ذاته) فلله "صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها ، وكما دلت الأفعال على كونه عالما ، قادرا ، مريدا ، دلت على العلم ، والقدرة ، والإرادة ، لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهدا أو غائبا(٣٥) ، فالله إذن عالم بعلم وعلمه صفة قائمة بذاته ، وقادر بقدرة وقدرته صفة قائمة بذاته ، وكذلك الشأن بالنسبة لباقى الصفات .

٢- كلام الله وخلق القرآن : إن القول بخلق القرآن عند المعتزلة يعد فرعا من تصورهم لعقيدة التوحيد لديهم ، لأنه لو كان القرآن وهو كلام الله قديما ، لكان هناك قديمان هما الله وكلامه (القرآن) ، وهذا القول سقوط فى التعدد .. لذا التجأ المعتزلة إلى أن نظروا إلى صفة الكلام على أنها صفة فعل وخلق ، وليست صفة

ذات ، بمعنى أن كون الله متكلما هو كونه فاعلا للكلام وخالقا له . والقرآن بذلك يكون مخلوقا لله وفعلا له .

أما الأشاعرة فيعتبرون صفة الكلام قديمة كسائر الصفات . فكلام الله قديم ، والقرآن بذلك يكون قديما .

٣- رؤية الله : أما موقف المعتزلة من الرؤية فإنه منسجم مع موقفهم من التنزيه المطلق للذات الإلهية ، وموقفهم من الصفات . ويؤكد الشهرستانى أنهم "اتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار فى دار القرار" [٣٦] .

أما الأشاعرة فيجعلونها ممكنة يوم القيامة لأن شرط الرؤية عندهم هو الوجود . والله موجود ، فهو إذن ممكن الرؤية[٣٧] .

٤- القدرة : يرى الأشاعرة أن القدرة الإلهية هى قدرة مطلقة ، فالله فعال لما يريد ، يتمتع بقدرة وإرادة مطلقتين ، وبسلطة لاحد لها يفعل فى ملكه ما يشاء..

أما الإنسان فله قدرة حادثة لا ترقى إلى مستوى الخلق والإبداع كالقدرة الإلهية ، ولا تأثير لها "غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة ، أو تحتها ، أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسبا، فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا ، وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته"[٣٨] ، وهذه النظرية هى التى عرفت فى قاموس الفكر الأشعرى بنظرية الكسب ..

وتماشيا مع موقف الأشاعرة هذا ، فإنهم لم يلزموا الله بتحقيق وعده ووعيده، كما قال المعتزلة ، فهو جائز عليه أن يدخل الجميع الجنة ، وجائز أن يفعل العكس ، وجائز أن يعاقب من يشاء ، ويثيب من يشاء من عباده[٣٩] ، فكل فعل من الله عدل وفضل ، لا معقب لحكمه .

وهكذا يدرج الأشاعرة مسألة الوعد والوعيد فى مبدئهم العام مبدأ التجويز ، ولذلك فهم يجيزون الشفاعه ، واللطف الإلهى ، خلافا للمعتزلة ، ويعتبرون الشفاعة دليلا على جواز غفران الله للعصاة من أهل الملة[٤٠] ، أما اللطف الإلهى فهو يندرج ضمن القدرة المطلقة لله ، لأن فى القدرة" لطفا لو لطف به لسائر من يعلم أنه يموت كافرا لآمن [٤١] .

وبالجملة فإن الأشاعرة يؤكدون أن التعديل والتجويز لا يمكن أن نحكم بهما على أفعال الله قياسا على ما نحكم به على أفعال البشر ، لأن ما قد يبدو لنا ظلما فى أفعال الله هو عين العدل فى حكمة الله [٤٢] وقس على ذلك سائر أنواع القبح ، لا يمكن أن يقال إن فى أفعال الله قبحا" ، لأن البارئ عز وجل هو القاهر الذى الأشياء له فى قبضته ، لا آمر عليه ، ولا مبيح ، ولا حاظر ، فلم يجب أن يقبح جميع ما ذكرناه من فعله قياسا على قبحه منا" [٤٣] .

أصول الأشاعرة فى التشريع

إن أصول الأشاعرة فى تحليلاتهم للعقيدة الأشعرية تتأسس على قواعد الإيمان كأساس أول فى التوحيد ، ثم قواعد الإسلام كأساس ثان يعبر عن صدق عقيدة التوحيد ، وذلك خلافا لما ذهبت إليه المرجئة من أن المؤمن يكفيه أن يؤمن بالله ، ولو لم يلتزم بذلك عمليا .

أصول الأشاعرة فى الإمامة أو الخلافة

يرى أهل السنة ، ومنهم الأشاعرة أن الإمامة واجبة سمعا ، قال أبو الحسن الأشعرى بأن الإمامة شريعة من الشرائع يعلم وجوبها بالسمع ... ويقرر الأشاعرة موقفهم من الإمامة تبعا لإمامهم أبى الحسن الأشعرى فيقولون : "الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار عن طريق الشورى ، دون النص والتعيين ... وقد أجمع الأشاعرة جميعا على شرط القرشية فى الإمامة [٤٤] باعتباره شرطا يأخذ الصدارة والأولوية ، ضمن سائر الشروط ، كما نلاحظ أيضا رفضهم للشروط التى يصادر عليها خصومهم الخوارج والشيعة .

أما عن كيفية انعقاد الإمامة للإمام ، فإنهم يجعلون ذلك موكولا للجماعة، وأهل الحل والعقد ، إلا أنهم لم يعقدوا ذلك تعقيدا كبيرا ، بل اعتبروا أن الواحد من أهل الحل والعقد ممكن أن يعقد للإمام وحده ، لكن ما إن تنعقد الإمامة لأحد من الذين توافرت فيهم شروط الإمامة إلا ويصبح عقدا فى أعناق الأمة ، لا يجوز فسخه من طرفها ، من غير حدث يوجب خلع الإمام[٤٥] .

أما الأمور التى توجب خلع الإمام عندهم "فمنها كفر بعد الإيمـان ، ومنهـا تركه إقامة الصلاة ، والدعاء إلى ذلك ، ومنها عند كثير من الناس : فسقه وظلمه بغصب الأموال ، وضرب الأبشار ، وتناول النفوس المحرمة ، وتضييع الحقوق ، وتعطيل الحدود .. وأيضا تطابق الجنون عليه ، وذهاب تمييزه ، وبلوغه فى ذلك إلى مدة يضر المسلمين زوال عقله فيها ، أو يؤذن باليأس من صحبته ، وكذلك القول فيه إذا صم أو خرس.." (٤٦) .

وللأشاعرة فى الخلفاء الراشدين رأى واحد يجمعون فيه على صحة خلافتهم، وأهليتهم ، فهو الخلفاء الراشدون ، والأئمة المهديون ..

وخلاصة القول إن أصول الأشاعرة ، كما رأينا ، تشمل أمور العقيدة وأمور الشريعة وأمور المعاملات كدين ودنيا وقيادة ونظام على خلاف أصول الفرق الأخرى تكاد تنحصر فى أصول التوحيد لا غير .

كما لاحظنا أن أصول الأشاعرة تحاول دائما التوفيق بين المعقول والمنقول لمسايرة مذهب السلف عند أهل السنة والجماعة .

لقد رأى الأشعرى إنشاء منظومة عقدية ، ومذهب وسطى متكامل ، يوحّد بين العقليين والنقليين ، لا يتطرف فيه إلى عقلانية المعتزلة ، وفى الوقت ذاته لا يقف عند ظاهرية الحشوية والحنابلة ووقوفهم عند النص ، بما سيؤدى إليه ذلك من إعادة الوحدة إلى الأمة ، وأحترام العقل والنقل معًا ، وإقامة توازن وتكامل بين الأدلة العقلية والأدلة الشرعية ؛ وهذه الوسطية تتبلور فى مجال المعرفة فى توسطه بين الوحى والعقل ، وفى الإلهيات بين التشبيه والتنزيه ، وفى الإنسانيات بين الجبر والتفويض ، وإن كان هذا الوسط لا يقاس حسابيًا ، بمعنى أنه كان هناك تراوح إلى مزيد من الميل إلى النص ، كما جاء فى مؤلفه (الإبانة عن أصول الديانة) ، ونزوع إلى شىء من التأويل العقلى ، كما فى (اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع) .

المحور الثانى : الفكر الأشعرى فى النهضة الحديثة

لا يمكن الحديث عن الفكر الأشعرى ودوره فـى النهـضة الحديثـة ، دون الحديث عن المنهج العقلى فيما يخص الحسن والقبيح ، لأن منهج الأشاعرة فى ذلـك هو الرأى الصحيح ، وهو من عمدة أفكارهم التى يتميزون به عن غيرهم ، وهو مـا يتماشى والرؤية الحديثة أيضا ، ولأن هذا هو الذى يمكنه أن يقود الأمة للمواءمة بين الشرع والعلم والنهضة الحديثة .

المنهج العقلى الأشعرى فى الحسن والقبيح

إن مصطلح الحسن عند الأشاعرة عموما ، هو ما أمر به الله تعالى فيـدخل فيه الواجب والندب دون المباح[٤٧] ، لأن المباح غير مأمور به ، فلا يكون حـسنا ، وهذا ما ذهب إليه شيخ الأشاعرة أبو الحسن الأشعرى فى مقالاته، ومن بعده الغزالى الذى قال : الحسن ما حسنه الشرع بالثناء على فاعله ، وهى العبارة التى رددها مـن قبل شيخه أبو المعالى الجوينى فى إرشاده، وعوّل عليها أكثر الأشاعرة ، ومعناها أن الحسن من الأفعال ، ما حسَّنه السمع لا العقل ، ليكون الحسن فى مذهبهم ما قيل فيـه افعلوه ، فيدخل فيه حكمان تكليفيان الواجب والندب ، وجئ بقيد : بالثناء على فاعلـه لإخراج المباح الذى لا تعلق له بهذه الصيغة عندهم ، إلا أن بعض المتأخرين أدخلـوا المباح فى الحسن، وهو ما أشار إليه ابن السبكى ، لما حكى الخلاف فى ذلك ، ولعله المذهب المختار ، لأنه لا وجود لمنزلة بين الحسن والقبيح ، حتى يُفترض بأن المباح لا حسن ولا قبيح ، ولمجرد أن الشارع لم ينه عنه يكون حسنا ، وإن لم يـدخل فـى صيغة الأمر لكونها غير دالة عليه[٤٨] .

أما مصطلح القبيح ، فيرى أبو الحسن الأشعرى بأنه إنما كان قبيحا منا لتعلق نهى الله تعالى عنه به ، أى أن الفعل إنما يكون قبيحا ، لتعلقه بصيغة النهـى ، ولمـا كانت صيغة الأمر عند الأشعرى ، لا تقتضى الإيجاب بنفسها ، لـم تقـتض صـيغة النهى الحظر بنفسها أيضا ، فيدخل المكروه فى حد القبـيح بجانـب الحـرام ، إلا أن الجوينى خالف شيخه الأشعرى ، فأخرج المكروه من القبيح بقوله : القبـيح مـا ورد الشرع بذم فاعله ، لكون المكروه لا يتعلق بفعله الذّم ، ولم يَعلم ابـن الـسبكى أحـدا

يُعتمد من المتأخرين خالف الجوينى فيما قال ، إلا ناسا أدركهم قالوا إن المكروه قبيح لأنه منهى عنه ، والنهى يعم نهى تحريم ونهى تنزيه ، وتبنى مذهب الجوينى تلميذه الغزالى ، فقال فى منخوله(٤٩) القبيح ما قبّحه – الشارع – بالزجر عنه والذم عليه ، أضاف قيد : الزجر إلى الحد حتى يتبين المحدود الذى هو الحرام ، ويتميز مذهب الجوينى تلميذه الغزالى ، فقال فى منخوله (٤٩) : القبيح ما قبّحه – الشارع – بالزجر عنه والذم عليه ، أضاف قيد : الزجر إلى الحد حتى يتبين المحدود الذى هو الحرام ، ويتميز عن المكروه الذى لا تعلق للزجر بفعله ، وقيد : الذم مشعر بخروج المكروه من الحد ، فكان الأولى الاقتصار عليه ، لكون اسم القبيح يقع على كل ما نهى عنه الشارع ، سواء كان حراما أو مكروها ، والفعل إن لم ينه عنه الشارع كان حسنا ، وقد عُلم أنه لا مدخل للمكروه فى الحسن ، فيكون مدخله فى القبيح ضرورة ، ونسب بعضهم هذا المذهب الأخير إلى صاحب المنهاج ناصر الدين البيضاوى حيث قال فى منهاجه معرفا القبيح أنه ما كان واقعا على صفة توجب الذم ، والمكروه لا يوجب بفعله الذم بحال(٥٠) .

من خلال تعاريف الحسن والقبيح عند الأشاعرة ، يتبين أن الجهة الآمرة والناهية هي السمع ، فيكون التكليف عندهم متوقعا على الشرع دون العقل ، فالحسن هو الفعل المقول فيه افعلوه ، سواء كان واجبا أو ندبا ، والقبيح هو الفعل المقول فيه لا تفعلوه ، سواء كان حراما أو مكروها ، على اختلاف بينهم فى المباح أيكون حسنا، وفى المكروه أيكون قبيحا . وإن ذهب بعضهم إلى إخراج المباح من صيغة الحسن ، والمكروه من صيغة القبيح ، فلا يعنى أن الوصفين عندهم عقليان ، إنما لأجل أن صيغتى الأمر والنهى تدلان – بالتوالى – على الوجوب والحظر بذاتهما لا بقرائن مشيرة إليهما(٥١) .

من هذا المنطلق بدأ الأشاعرة يؤصلون لنظرية التكليف الشرعى ، انطلاقا من نقض قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ، إلا أن الإشكال الذى يرد على جميعهم يتمثل فى كونه تعالى – حسب المذهب الأشعرى – لم يزل آمرا ناهيا بكلامه ، والقول بالتحسين والتقبيح الشرعيين مطلقا ، يلزم منه اعتقاد قدم الوصفين الحسن

والقبح بقدم كلامه تعالى ، واعتقاد تعدد القدماء باطل اتفاقا ، فأبو الحسن الأشعرى باعتباره المؤسس الفعلى للمذهب لم يدع للخصم اعتراضا كهذا ، فجاء بجديد عول عليه أكثر الأشاعرة من بعده فقال [٥٢] : إن القبيح إنما كان قبيحا منا لتعلق نهى الله تعالى عنه به ، ونهيه كلامه ، وكلامه غير مخلوق ، فيجب أن يكون – القبيح – جاريا مجرى كونه معلوما ، فى باب أنه يتعلق بعلم ليس بفعل ، فلا يصح أن يكون معلوما بفاعل ، لما كان كونه معلوما يرجع فيه إلى تعلق علم قديم به ... فإذا كان العلم به غير محدث ، لم يجز أن يقال إنه معلوم بمحدثه ، والمقصد من هذا أن القبيح – وفى مقابله الحسن – وإن كان قبيحا لتعلق النهى به ، فلا يعنى أنه وصف قديم بقدم الكلام الإلهى ، لأن ماهية التعلق ترجع إلى صفة العلم دون حدوث الفعل ، فالله تعالى سبق فى علمه كون الظلم – مثلا – منهيا عنه ، ولا يستلزم هذا العلم حدوث الظلم ، لكون صفة القدم من الصفات التى تفرد بها تعالى ، بهذا لا يكون الوصفان الحسن والقبح ، حسب ما قاله الأشعرى – قديمين [٥٣] ، لتعلقهما بعلمه تعالى القديم لا بفعله المُحدث ، فيكون الله آمرا بالحسن وناهيا عن القبيح فيما لم يزل عالما بهما ، والأشاعرة بعد أبى الحسن قسموا الكلام حول التحسين والتقبيح وفق ثلاثة أضرب[٥٤] :

أما الضرب الأول : أن يكون الحسن صفة للكمال ، والقبيح صفة للنقص ، كأن يُقال العلم حسن لأنه من صفات الكمال ، والجهل قبيح لأنه من صفات النقص

والضرب الثانى : أن يكون الحسن والقبيح وصفين معبرين عن موافقة ومخالفة الأغراض ، ويعبّر عنهما بالمصلحة والمفسدة فقتل زيد – مثلا – فيه مصلحة لأعدائه ، فيكون القتل من جهتهم فعلا حسنا ، ومن جهة أوليائه يكون فعلا قبيحا .

أما الضرب الثالث : هو أن يكون الحسن موجبا للمدح عاجلا وللثواب آجلا، وأن يكون القبيح موجبا للذم عاجلا وللعقاب آجلا ، فقالوا إن الاتفاق حاصل على أن الحسن والقبيح فى الضربين الأولين عقليان ، والاختلاف واقع حول الضرب الأخير ، والأشاعرة ذهبوا إلى أن الحسن والقبيح باعتبار هذا الضرب شرعيان ، وباقى

المتكلمين ذهبوا إلى أنهما عقليان . وهذا التقسيم الذى انتهى إليه الأشاعرة لم يأت من فراغ ، بل له دوافعه التى تبرره ، كما له أطواره التى مر بها ، وللوقوف على ذلــك يلزم علينا تتبع أقوال الأشاعرة ، بداية مع مؤسس المذهب أبى الحــسن الأشــعرى ، الذى نجده ينفى مسألة التحسين والتقبيح العقليين بإطلاق — بل ويقــيم الأدلــة علــى إبطالها فى محاولة لنقض نظرية التكليف العقلى عند المعتزلــة فيقــول : إن وصــفنا لبعض الاكتساب بأنه قبيح منا ، ولبعضها بأن حسن منا ، إنما يستحق ذلــك فيهــا إذا وقعت تحت أمر الله تعالى ونهيه ، وقد أشار بقوله : الاكتساب إلى نظرية الكــسب ، حاول من خلالها التوفيق بين كون الفعل مخلوقا لله تعالى ، وبين كونه كسبا للعبــد ، فاعتبر قدرة العبد الحادثة مقارنة للفعل المقدور ، وبالتالى فهى غير مؤثرة فى إيجاده، وإن القدرة الإلهية هى المعنية بالتأثير والإيجاد ، بمعنى أن القدرة الحادثة ، لا تــأثير لها فى الفعل المقدور ، لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد ، ولم يبتعد الأشاعرة فيما بعد عن هذا التصور كثيرا فجلهم يعتبرون العبد فاعلا مجازا لا حقيقة.

لذا فإن نظرية الكسب عندهم وقفت بين النص وحقيقة الحرية الإنسانية مــن جهة ، وبين النص وطريقة المنهج المتبع من جهة أخرى(٥٥) .

إن قضية القدر ارتبط مقالها عند الأشاعرة بمسائل كلامية ، أهمهــا مــسألة التحسين والتقبيح ، فالأشعرى – كما سبق – ذهب إلى أن أفعال العباد لا حقيقة لهــا فى الوجود ، إلا من حيث كونها حسنة أو قبيحة بالشرع ، وبمعنى أوضح ، الأفعــال لا يتميز بعضها عن بعض إلا بعد ورود السمع ، ومثال ذلك الظلم ، هو فعل قبيح لا لذاته أو لوجه معقول ، وإنما هو كذلك لنهيه تعالى عنه، فلو أن الإنسان أتــى بكــل كبيرة قبل ورود الشرع ، ما كان ذلك منه ظلما أو عدلا ، أما بعد وروده ، فيكون هذا الفعل مجرد أمارة سمعية نصبها الشارع لثبوت العقاب ، وليس علة موجبــة لــذلك ، لأن الحسن والقبيح لو كانا موجبين للثواب والعقاب ، وكانا علتين لهما ، لم يجــز أن يتأخر عنهما معلولهما من الثواب والعقاب ، لأن العلة لا يجوز أن تتقدم المعلــوم ولا أن تتأخر عنه ، فشرب الخمر – مثلا – لو كان فعلا موجبا بذاته لحكــم التحــريم ، لكان حراما قبل نزول الوحى ، لأن عادة العلة أن يكون المعلوم مقارنا لهــا ، ولمــا

جربنا تراخي حكم التحريم الذى هو المعلول ، عن شرب الخمر الذى هو العلة إلا بعد مجيء السمع ، علمنا أن شرب الخمر مجرد أمارة شرعية على حكم التحريم ، وليس بعلة موجبة له ، مما يفيد أن الفعل لا حقيقة له خارج الشرع ، من حيث إنه لا يتصور له وجود ذاتي أو عقلي ، فما سماه تعالى في شرعه حسنا ، جاز أن يسميه قبيحا ، هذا كله ليستدل الأشعرى ، على أن أفعال العباد وإن كانت من خلقه تعالى — وأن العباد غير فاعلين لها على الحقيقة ، فإن فعله تعالى لها عن طريق الخلق لا يُوصف بحسن ولا بقبح ، كما لا يُوصف شيء منها من الشاهد بحسن ولا بقبح ، الأمر الذى قاده إلى اعتقاد مسألة التجويز ونفى تعليل أفعاله بالمصالح(٥٦) .

من هنا يتبين لنا كيف أن طريقة الأشاعرة في القدر ، تعلقت بطريقتهم في التحسين والتقبيح ، فكبائر الأفعال – مثلا – الصادرة من العباد ، يخلقها الله تعالى ويفعلها من خلال قدرته حين يقصدها العباد ، فيخرجها من العدم إلى الوجود وهي غير متصفة بحسن ولا بقبح إلا على طريقة السمع ، فلم يقتض ذلك أنه فاعل للقبيح(٥٧) .

أما طريقة مثبتى التحسين والتقبيح العقليين في القدر ، فقد جاءت مفسرة عندهم بما أثبتوه من تحسين وتقبيح ، ففرقة المعتزلة قالت بأن أفعال العباد مخلوقة لهم ، لما تتصف به حقيقةً من ظلم وكذب وجور ... فلم يجز أن ننسبها إليه تعالى كسبا ولا خلقا ، أما فرقة الماتريدية ، فرغم إقرارها بأن العقل لا مجال له في تحسين أو تقبيح في الأفعال الإلهية ، فإن اعترافها بحقيقة الأفعال في الشاهد ، واتصافها الذاتي بالحسن والقبح ، وأنه تعالى هو خالقها ، ألزمها اعتقاد القدر على طريقة تخول لها تعلل أفعاله تعالى بالمصالح ، فقالت العباد يفعلون على الحقيقة حسن الأفعال وقبحها ، بقدرة يخلقها الله فيهم ، وبالتالي فإن المفاسد الصادرة منهم هي من فعلهم حقيقة ، لعدم ثبوت جريان الأفعال الإلهية على خلاف المصالح (٥٨) .

وإذا كان الأشعرى قد اكتفى بالتحسين والتقبيح الشرعيين ، لموانع كلامية تجلت أكثر في قضايا القدر والتعليل والتجويز ، فإن الاتفاق الحاصل على أن الأفعال قبل ورود السمع يتميز بعضها عن بعض عند العقلاء بمميز، اضطره إلى أن يجد

مسوغا له فقال : سبيل القبيح والحسن فى الشاهد سبيل واحد، فى أنه إنما يجتنب القبيح لما فيه من النقص والضرر الراجع إلى فاعله ، ويختار الفعل الحسن لما فيها من النفع و[لكمال] العائد إلى فاعله . وهذه إشارة منه إلى ضربين من أضرب الحسن والقبيح ، الضرب الأول جاء باعتبار الكمال والنقص ، وذلك لما قال : إنما يجتنب القبيح لما فيه من النقص .. والحسن فى مقابله ، والضرب الثانى باعتبار موافقة أو مخالفة الأغراض المعبّر عنهما بقوله : ويختار الحسن لما فيه من النفع العائد إلى فاعله .. والقبيح فى مقابله أيضا ، فيكون الأشعرى أول من أشار إلى التقسيم الذى تبناه الأشاعرة فيما بعد، وإن لم يصرح به فإنه – كما رأينا – جعل الحسن والقبيح باعتبار الثواب والعقاب شرعيين ، وباعتبار الأغراض وصفات الكمال والنقص عقليين ، يدركان فى الشاهد بالعقل ، دون توقف على السمع .

وإذا كان الأشعرى بهذا قد بوأ للعقل مكانة ، فى إدراك أوصاف الحسن والقبح ، إنما فى حدود كثيرا ما كان يقف عندها ، ويشدد النكير على من تعداها من أصحابه ، كأبى بكر الصيرفى والقفال الشاشى ، وابن أبى هريرة وغيرهم ممن قالوا بوجوب شكر المنعم عقلا فى بدء أمرهم ، نزولا عند مذهب المعتزلة(٥٩) .

ولخطورة هذه المقالة على المذهب المتبع ، حاول بعض الأشاعرة رفعها بإيراد جملة من التفسيرات منها ، أن هؤلاء الأصحاب فاستحسنوا عباراتهم وقولهم بوجوب شكر المنعم عقلا ، فذهبوا إلى ذلك غير عالمين بما تؤدى إليه هذه المقالة من قبيح المذهب ، إنما كيف يُعتذر للإمامين الصيرفى والقفال بمثل هذا الكلام ، وقد أخذوا علم الكلام عن الأشعرى نفسه ، حتى ابن السبكى لم يرقه مثل هذا الاعتذار ، فكتب فى طبقاته ، أن القفال كان يذهب إلى ذلك فى بدء اعتزاله ، ولقد ثبت رجوعه عنه ، كذلك الصيرفى ، أكد غير واحد من المؤرخين ، رجوعه عن القول بوجوب شيء عقلا ، لما ناظر شيخه الأشعرى ، إلا ابن أبى هريرة لم يثبت عنه ذلك ، لعدم رسوخ قدمه فى الكلام(٦٠) .

والغرض الذى قصده الأشاعرة من رفع مقولة وجوب شكر المنعم عقلا عن أقوال متقدميهم ، هو تفادى تهمة التحسين والتقبيح العقليين بالنسبة إليهم ، لأن باقى

المتكلمين ، حين اعترفوا بدور العقل فى التحسين والتقبيح ، فبعدما أثبتوا أن العباد يكسبون أفعالهم على الحقيقة ، أما الأشاعرة فلم يسعهم الاعتراف بتحسين العقل ولا تقبيحه ، إثر اعتقادهم بأن العباد لا يفعلون على الحقيقة ، إذ لو أنهم أقروا بوجوب شكر المنعم عقلا ، لقادهم مقالهم ذلك إلى شناعات عقدية لا قبل لهم بها .

التكليف العقلى عند الأشاعرة

بالرجوع إلى مدرسة الأشاعرة ، وموقفها من نظرية التكليف العقلى ، نجد أن أبا الحسن الأشعرى ، وإن اعترف بقدر من التحسين والتقبيح ، فباعتبار الأغراض وصفات الكمال والنقص ، أما باعتبار العقل فلا حقيقة للأفعال إلا بعد ورود السمع ، ليس لأنه يأتى كاشفا عن حسنها وقبحها ، وإنما ليسميها ، فيأمر ببعضها وينهى عن باقيها .

وهو المذهب الذى عوّل عليه جميع الأشاعرة فيما بعد ، فالباقلانى سلك فى نفى نظرية التكليف العقلى ، مسلك شيخه الأشعرى ، ثم يأتى أبو المعالى الجوينى [٦١] ، الذى وإن لمح بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين فى كتابه البرهان، فإن تلميحه لم يأت فى موضعه علم الكلام ، وإنما اضطر إليه فى أصول الفقه ، وكتب فى برهانه ما نصه : والمسلك الحق عندى فى ذلك ، الجامع لمحاسن المذاهب ، الناقض لمساويها ، أن نقول : لسنا ننكر أن العقول تقتضى من أربابها اجتناب المهالك ، وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها، وجحد هذا خروج عن المعقول ، ولكن ذلك فى حق الآدميين ، والكلام فى مسألتنا مداره على ما يُقبّح من الأفعال لذاته أو لوجه معقول ، وبين ما يُحسّن أو يُقبّح لغرض مرغوب ، والفارق بين الأمرين ، هو أن الفعل الذى يُحسن لصفة معقولة بالنسبة إلىّ ، لا يمكن أن يكون قبيحا عقلا بالنسبة إلى غيرى ، أما الذى يُحسن لغرض ، فهو حسن فى نظرى لاشتماله على ما ينفع نفسى ، وقبيح بالنسبة لغيرى ، لاشتماله على ما يضره ، فلا يبعد أن يكون الجوينى قد اصطنع نزاعا يليق بمجال أصول الفقه ، حيث يجرى الخلاف فيما إذا كان العقل يشرع أم لا ، فلم يكن من اللائق الخوض فى نزاع عقدى ، يتجلى فيما إذا كان العقل يحسّن أم لا ، وقد تم تحريره فى علم الكلام .

لذا فإن جوهر النزاع بين الأشاعرة وباقي المتكلمين في التحسين والتقبيح ، لا يظهر للباحث من الوجهة الأصولية ، من حيث إن أصول الفقه يبحث فيه عن أدلة الأحكام الشرعية ، فكان من الطبيعي أن يتدارس الأصوليون دليل العقل في علاقته بالأحكام الشرعية فقط ، أما في علم الكلام ، فإن حديث المتكلمين عن العقل ، اتخذ وجهة عقدية تجلت فيما إذا كان يحسن ويقبح أم لا ، وإن كان بحث الأصولي في المسألة متوقفا على بحث المتكلم ، فإنه من عادة العالم أن لا يثير النزاع العقدي في غير محله ، وإنما يعتبره مسلمة في أصول الفقه حتى يبني عليه ، وبالرجوع إلى الكتب العقدية ، نجد النزاع قد تجلى فيما إذا كان العقل يُحسن ويقبح أم لا ، وهذا ما تنبّه إليه ابن القيم بقوله : وقد زعم بعض نفاة التحسين والتقبيح – الأشاعرة – أن هذا متفق عليه – كالعدل والصدق – وهو راجع إلى الملائمة والمنافرة ، بحسب اقتضاء الطباع ، وقبولها للشيء وانتفاعها به ونفرتها من ضده ، قالوا وهذا ليس الكلام فيه ، وإنما الكلام في كون الفعل متعلقا للذم والمدح عاجلا والثواب والعقاب آجلا ، فهذا الذي نفيناه وقلنا إنه لا يعلم إلا بالشرع ، وقال خصومنا إنه معلوم بالعقل والعقل مقتض له ، فيقال هذا فرار من الزحف ، إذ ههنا أمران متغيران لا تلازم بينهما ، أحدهما هل الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه وقبحه، بحيث ينشأ الحسن والقبح منه فيكون منشأ لهما أم لا ، والثاني أن الثواب المرتب على حسن الفعل ، والعقاب المرتب على قبحه ، ثابت بل واقع بالعقل أم لا يقع إلا بالشرع ، ولما ذهب المعتزلة ومن وافقهم إلى تلازم الأصلين استطلتم عليهم وتمكنتم من إبداء تناقضهم وفضائحهم ، ولما نفيتم أنتم الأصلين جميعا استطاعوا عليكم وأبدوا من فضائحكم وخلافكم لصريح العقل والفطرة ما أبدوه ، وهم غلطوا في تلازم الأصلين ، وأنتم غلطتم في نفي الأصلين ، والحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل أنه لا تلازم بينهما.

فهذا بيان لوجه النزاع بين الأشاعرة وغيرهم من الفرق الكلامية ، أيكون للفعل وجه أو صفة معقولة تحدد وصفه من الحسن أو القبح أم لا ، فالجويني تحدث في برهانه – باعتباره أصوليا – عن عدم تلازم الأصلين ، أصل التحسين والتقبيح

العقليين ، وأصل الجزاء من ثواب وعقاب ، وكأنه يقر بتحسين العقل وتقبيحه فى الشاهد ، ثم إذا ما تحدث فى إرشاده – باعتباره متكلما – عن الموضوع ، وجدناه كباقى الأشاعرة يرفض دور العقل فى التحسين والتقبيح ، بل ويقيم الأدلة على بطلانه، وهو القائل فى الإرشاد : فإننا قلنا ليس الحسن والقبح صفتين للقبيح والحسن وجهتين يقعان عنهما ... فالذى أثبته المعتزلة من كون الحسن والقبيح على صفة وحكم قد أنكرناه عقلا وسمعا، والسر فى ذلك ، أن علم الكلام يقتضى منه مذهبه فى قاعدة التحسين والقبيح بوضوح ، لما تنطوى تحته المسألة فى المذهب ، من قضايا عقدية أقلها بأسا مسألة أفعال العباد التى أشرنا إليها . أما علم الأصول ، فلا يستدعى مقامه الخوض فى القاعدة إلا من ناحية أصولية ، تتجلى فيما إذا كان التحسين والتقبيح باعتبار العقل ، يستلزم تكليفا ثم ثوابا وعقابا أم لا ، ولا يختلف مذهب الجوينى عن مذهب شيخه الأشعرى ، إذ كلاهما على وفاق بأن الحسن والقبيح باعتبار الثواب والعقاب شرعيان ، فلا يكون التكليف إلا عند ورود السمع ، وباعتبار الأغراض – والمعبّر عنهما بالمنافع والمضار – يكون الحسن والقبح عقليين ، إنما دون اعتقاد ذاتية هذين الوصفيين فى الأفعال – كما هو مذهب متقدمى المعتزلة ومن وافقهم – أو بأن لهما وجوها عقلية حقيقية – كما هو مذهب متأخرى المعتزلة ومن وافقهم – إنما الحسن والقبيح عند الشيخين ، يكونان عقليين باعتبار الموافقة أو المخالفة ، ولما كانت الأغراض فى طور التبدل والتغير من حال إلى حال ، لم يجز القول بأن منشأ الوصفيين كامن فى الأفعال .

ويأتى من بعده أبو حامد الغزالى ، ففصّل مذهب شيخه الجوينى بتحديد ثلاثة اصطلاحات للحسن والقبيح(٦٢) .

أولهـا : إطلاق اسم الحسن على ما وافق الغرض والقبيح على ما خالفه، فلا يكون الحسن والقبيح باعتبار الأغراض ذاتيين فى الأفعال .

وثانيها : إطلاق الحسن على ما أمر الشارع بالثناء على فاعله ، ويدخل فيه أفعال الله تعالى والواجبات والمندوبات دون المباح ، وإطلاق اسم القبيح على ما أمر الشارع بذم فاعله ، ويدخل فيه الحرام دون المكروه .

وثالثها : إطلاق اسم الحسن على ما لفاعله مع العلم بـه والقـدرة عليـه أن يفعله، بمعنى نفى الحرج عنه ، وهو أعم من الاعتبار الأول لـدخول المبـاح فيـه، والقبيح فى مقابلته ، فما كان من أفعال الله تعالى بعد ورود الشرع فحسن بالاعتبـار الثانى والثالث وقبله بالاعتبار الثالث ، وما كان من أفعال العقلاء قبـل ورود الـسمع فحسنه وقبحه بالاعتبار الأول والثالث وبعده بالاعتبارات الثلاثة ، وتفصيل ذلك ، بأن نبين الخلفيات الكلامية التى تحكمت فى صناعة هذا التقسيم دون غيره ، فالاصـطلاح الأول للحسن والقبيح عند الغزالى ، جاء باعتبار الغرض ، فما وافقه من الأفعال كان حسنا ، وما خالفه كان قبيحا ، سواء قبل ورود السمع أو بعده ، فقتل زيد فعل حـسن بالنسبة لأعدائه ، قبيح بالنسبة لأوليائه ، فلا يكون الحسن والقبح وصفين ذاتيين فـى الأفعال .

وقد اشترط الغزالى دخول أفعال العقلاء فى هـذا البـاب ، دون أفعـال الله تعالى، وهى إشارة واضحة لنفى التعليل العقدى ، فهو تعالى فى عرف الأشـاعرة لا يفعل لغرض ، وبالتالى الحكم على فعل من أفعاله – قبل ورود السمع أو بعده ، هـو حسن وإن خالف أغراضنا ، أما الاصطلاح الثانى فالحسن والقبيح يعرفان بالـشرع ، فالأول هو المقول فيه إفعلوه من الواجبات والمندوبات، والثانى هو المقـول فيـه لا تفعلوه من المحرمات ، وافق ذلك أغراضنا أم خالفها ، ويدخل فيـه أفعـال العقـلاء وأفعال الله تعالى بعد ورود السمع لا قبله .

وهذا القسم أصّل من خلالـه الغزالـى لمـسألتين ، المـسألة الأولـى : أن التكليف – باعتباره افعل ولا تفعل – يرجع ثبوتـه إلـى الـشرع ، دون العقـل أو الغرض، فالأفعال لا يتميز بعضها عن بعض قبل ورود السمع بإيجاب أو تحريم .

أما المسألة الثانية : اعتبار أفعال الله تعالى حسنة ، وفق ما حسنه الـسمع لا العقل أو الغرض ، بمعنى أن فعله قبل ورود الشرع حسن على أى وجه وقـع ولـو خالف عقولنا وأغراضنا ، أما بعد وروده فحسن على الوجه الذى أخبر به السمع فقط، والاصطلاح الأخير ، أشار فيه الغزالى إلى أن حسن الأفعال وقبحهـا يُعـرف عنـد العقلاء قبل ورود السمع وبعده ، وهو من قبيل الأفعال المباحة والمكروهة قبل مجىء

الشرع باعتبار الأغراض ، وبعده باعتبار السمع ، ومثاله لو أن السيد كلّف عبده ما لا يُطيق ، لكان فعله قبيحا مكروها باعتبار الغرض والسمع ، أما فى أفعال الله تعالى، لو أنزل شريعة لا قبل لنا بتطبيقها ، لكان فعله ذلك حسنا ، وإن خالف عقولنا وأغراضنا ، وهو الأمر الذى قاد الأشاعرة إلى تجويز نظرية التكليف بما لا يُطاق فى علم الكلام، حيث دار الحديث عن أفعاله تعالى ، أما فى علم الأصول حيث أحكامه الشرعية، فقد أكدوا على أن القدرة شرط شرعى فى التكليف ، فعلمنا حسن التكليف بما يُطاق فى فعله تعالى من هذا الوجه(٦٣) .

بهذا تبين لنا أن الفعل عند الغزالى ، إذا لم يرد الشرع لا يتميز عن غيره إلا بالموافقة والمخالفة ، وبالتالى فإن العقل عنده يكون محسنا ومقبحا باعتبار موافقة ومخالفة الأغراض ، فلا يمكن الاستناد إليه فى استتباع الثواب والعقاب ، لأن إدراكه يتغير بتغير أحوال الأغراض ، وتبدلها من حين إلى آخر، فلا تكون أوصاف الحسن والقبح معلومة بضرورة لعقل ، وتبدلها من حين إلى آخر ، فلا تكون أوصاف الحسن والقبح معلومة بضرورة العقل ، بل بالأغراض التى قد تختلط عليه ، مما يمنع ترتيب التكليف على أحكامه ، وهو الدليل الذى عوّل عليه الأشاعرة فى الرد على المعتزلة حين قالوا (٦٤) فنقول لهم لم ادعيتم العلم الضرورى بالحسن والقبح ، مع علمكم أن مخالفيكم طبقوا وجه الأرض ، وأقل شرذمة نهم يزيدون على عدد أقل التواتر ، ولا يسوغ اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم الضرورية مع استواء الجميع فى مداركها(٦٥) .

ومن بعد الغزالى يأتى الرازى (٦٦) الذى سلك هو الآخر طريقة الأشاعرة فى نفى نظرية التكليف العقلى ، اعتمادا على إبطال قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ، فبعدما صرح بأن الوصفين – الحسن والقبح – عقليان باعتبار الموافقة والمخالفة ، وبأنهما شرعيان باعتبار المثوبة والعقوبة قال : وقد يراد بهما – الحسن والقبيح – كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص ، كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ، ولا نزاع أيضا فى كونهما عقليين بهذا التفسير. عند هذا القسم الأخير الذى صرّح به الرازى ، تكتمل أضرب الحسن والقبح بمعانيها الثلاثة ، وإن لم يصرّح من قبله الجوينى ولا

الغزالى بهذا الضرب الأخير – صفات الكمال والنقص – كما فعل هو ، أو يشيرا إليه كما فعل الأشعرى ، فلأن اعتباره لا يخرج عن فحوى الموافقة والمخالفة ، فالعلم – مثلا – صفة كمال تميل إليه الطباع السليمة ، كما أن الجهل صفة نقص تنفر منه هذه الطباع ، وعلى أى حال ، فإن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين .

ـر الأشعرى والنهضة الحديثة

بعد أن كتبنا بشئ من التفصيل عن الحسن والقبيح كما يراه الأشاعرة ، وهو ـا يتفق مع العقل المعاصر ، ولا يختلف مع الشرع ، نجد أن سؤالا دائما ما يتردد على ألسنة المسلمين وهو : هل يمكن إقامة نهضة على أسس أشعرية؟ ، حيث لا تقام نهضة إلا على أسس فكرية يعاد بناء القديم ، وإلا ظل القديم هو الأساس النظرى للنهضة الجديدة ، وغير قادر على أن يعطيها أسسا نظرية وبالتالى تفشل النهضة لعدم التطابق بين الموروث القديم كأساس نظرى وبين تحديات العصر التى تقوم النهضة استجابة لها .

وتقوم نهضتنا الحالية التى بدأت مواكبة للإصلاح الدينى أو بعدها بقليل على نفس الأسس التقليدية التى بنى عليها تراثنا القديم فى معظمه ، وهى الأسس الأشعرية التى استقرت فى الوعى التاريخى ابتداء من القرن الخامس الهجرى حتى الآن ، أى أربعينيات القرن الخامس عشر ، وبعد أن حسم الصراع بين التيارات الفكرية لحساب الأشاعرة منذ ألف عام ، ولم تكن هناك محاولات فى عصرنا الحالى لتغيير هذه الأسس إلا محدودة جدًا وبطريق نسبى ، كما فعل محمد عبده عندما بقى أشعريا فى التوحيد وأصبح معتزليا فى العدل(٦٧) .

وبالرغم من هذا التحول النسبى فى الأسس النظرية لحركة الإصلاح الدينى إلا أنها ظلت فى مجموعها أشعرية ، وكأن استقلال الفكر وحرية الإرادة أى العدل الاعتزالى لا يبقى طويلا دون استناد إلى التوحيد الاعتزالى ، أى الله كمبدأ تتساوى فيه الذات والصفات . وأن هذين المبدأين إذا ما ارتكزا على التوحيد الأشعرى أى الله كشخص تزيد فيه الصفات على الذات . فبالرغم من تركيز الحركة الاصلاحية الحديثة على استقلال العقل وحرية الاختيار ، إلا أنهما بقيا تحت المظلة الأشعرية ،

فهناك مناطق لا يستطيع العقل أن يصل إليها بمفرده ويحتاج فيها إلى وصى ، وهـذا الوصى هو النبى ، كما يقول محمد عبده، فما زالت هناك قوى خارجية تسيطر علـى قوى الإنسان والطبيعة يحتاج إليها الإنسان فى أوقات عجزه ، ويطيـع لهـا الكـون بتغيير مساره (٦٨) .

والأخطر من ذلك وفى مقابل هذا التحول النسبة أو تطعيم الأشعرية الـسائدة ببعض الاعتزال القديم ، والذى لم ينجح كثيـرا ولـم يـستمر ، اتحـدت الأشـعرية بالتصوف وازدوجت به ، فأصبح التصوف أيضا أشعريا فـى أسـسه ، وأصـبحت الأصول الأشعرية التمهيدات الفكرية للطرق الصوفية ، وسادت الأشعرية أيضا فـى الفقه بسيادة المذهب الشافعى دون الحنفى أو المالكى . فقد كـان معظـم الأشـاعرة شافعية ، وكثير من الأحناف معتزلة ، كما سادت الأشعرية الفلسفة الاشـراقية التـى تشارك الأشعرية فى نفس الأسس النظرية كما هو واضح عند ابـن سـينا خاصـة ، وبالتالى أصبحت الأشعرية هى الرافد الرئيسى فى ثقافتنـا الإسـلامية(٦٩) . ويـروج بعضنا اليوم للأشعرية ، ويجعل نفسه شيخها ، دون مراعاة لظروف العصر وحـسن الاختيار من البدائل المطروحة طبقا لمرحلتنا الحالية وظروفنا الاجتماعية ، ولو كـان هذا القديم هو الأساس النفسى والثقافى الذى تقوم عليه السلطة السياسية ، فهو مطلـب سياسى فى صورة علمية ، وموقف مزدوج ينم عن الرغبة فى السيادة فـى الـسياسة والثقافة وفى ممارسات الطرق الصوفية .

بل إن رفاعة الطهطاوى مؤسس النهضة الحديثة لـم يتخـل عـن الأسـس الأشعرية كما وضعها القدماء وعرض أفكار التنوير اعتمادا علـى الآيـات القرآنيـة والأحاديث النبوية ، ونظر للدولة الوطنية اعتمادا علـى التـراث القـديم ومـصادره الفقهية.

ويظل السؤال : هل يمكن إقامة نهضة على أسس أشعرية ؟ هل يمكـن فـى نظرية العلم أن نؤسسها على أنه لا يوجد ارتباط ضرورى بين النظر والعلـم، وأنـه مهما نظر الإنسان فإن العلم قد لا يتولد من النظر ، بل قد يأتى من مصدر آخر فـى مجتمع تكثر فيه الإلهامات ؟ ولأن المذهب الأشعرى مذهب يوازن بين العقل والنقل ،

فلم يقع فى مشكلة تؤدى إلى رفض المسلمين التعامل مع أدبيات النهضة أينما كانت ، ولذا فإن الفكر الأشعرى ساهم فى النهضة الحديثة ، فمنذ القرن العاشر الهجرى وحتى منتصف القرن الثانى عشر دخل الفكر الأشعرى – والفكر الإسلامى صفة عامة – مرحلة غلب عليها الجمود والتقليد ، والاكتفاء بإعادة العرض واجترار الماضى ، فكان جل إنتاجها شرحًا أو تلخيصًا أو نقدًا لمؤلفات السابقين . وما أن برز التحدى الثقافى والحضارى الذى مثّلته الثقافة الغربية منذ عصر النهضة مطلع القرن السادس عشر أو السابع عشر الميلاديين (العاشر والحادى عشر الهجريين) ، بما حملته من منهج وضعى ونظرة علمانية إلى شئون المجتمع – حتى عاد النشاط والحيوية إلى الفكر الأشعرى ، ليواجه التحديات والمستجدات الحضارية الجديدة .

وكان أبرز تمثيل لهذه الفترة الكتاب الكبير الذى عدّه البعض كتاب القرن بلا منازع ، وهو (موقف العقل والعلم والعالم من الله رب العاملين) ، للعالم التركى الشيخ مصطفى صبرى التوقادى (ت ١٣٧٣هـ – ١٩٥٤م) وهو يُعدُّ من أهم الأعمال الفكرية الأشعرية المعاصرة، وبالأخص فى مواجهة النزعة العقلية الاعتزالية الجديدة(٧٠) .

وقد ألف الشيخ مصطفى صبرى أيضًا فى إطار الفكر الأشعرى كتاب (موقف البشر تحت سلطان القدر) ، رد فيه على من زعم أن تأخر المسلمين وانحطاطهم إنما يرجع إلى إيمانهم بعقيدة القضاء والقدر ، أما الماديون الذى يشككون فى وجود الله تعالى ، وكذا الذين ينكرون الغيب والنبوة والمعجزات .. فقد رد عليهم الشيخ صبرى بكتابه الذى يجسد آراء الأشاعرة (القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون) ، إضافة إلى غيره من الكتب التى تدافع عن الدين وتواجه ما يعرض للفكر الإسلامى الحديث من أخطار ، بمنهج يعتمد الدليل النقلى وأحكام العقل والمنطق .

ومن الأشاعرة المحدثين الشيخ الإمام محمد عبده ومصطفى صادق الرافعى وعباس العقاد ومحمد رشيد رضا وسعيد فوده وغيرهم كثيرون أمسكوا بالنهضة المعاصرة ، وكان لهم قدم راسخة فى الفكر الإسلامى المعاصر .

وعلى مستوى المؤسسات الدينية فقد كان دور الأزهر الشريف – قلعة الإسلام وأعرق مؤسسة إسلامية فى العالم الإسلامى – فى النهضة الحاضرة للفكر الأشعرى ، أساسيا ورائدا ، وإلى يومنا هذا ، إضافة إلى مؤسسة القرويين فى فاس ، والزيتونة فى تونس .

المحور الثالث : التراث الأشعرى فى ميدان العلم الإسلامى

لقد أثر الفكر الأشعرى فى ميادين الفكر الإسلامى بشكل عام ، أثر فى علماء الكلام ، فرد على غير المسلمين من اليهود والمسيحيين بالحجج العقلية ، ورد على المخالفين من المسلمين بالحجج النقلية ، وفيما بين هذا وذاك صاغ المذهب الأشعرى الوسطية ، وذلك من خلال المنهج الإسلامى السليم ، فالأشاعرة يعبرون عمن هم أهل السنة والجماعة ، وهو ما جعل هذا المذهب ينتشر فى كل بلاد المسلمين على اختلاف مذاهبهم .

الفكر الأشعرى فكر أهل السنة والجماعة

لقد أجمع أهل العلم قديمًا وحديثًا على أنّ الإمام أبا الحسن الأشعريّ لم يبتدع مذهبًا جديدًا ولا اتخذ طريقةً مستقلة ، وإنما اتبع مذهب السلف وما كان عليه الأئمة الراشدون ، فقام بتأييده والنضال عنه بالحجج النظرية – أى على طريقة علم الكلام – التى مكنته من الظهور على أهل الفلسفة ، ومن هم على نهجهم من أصحاب المذاهب، فزاد مذهب أهل لسنة شرحًا وبيانا بحجج غلابة ، وألف فيه كتبًا كثيرة نصر فيها أقوال من مضى من الأئمة كأبى حنيفة وسفيان الثورى ، والأوزاعى وغيرهم .

فقد وقف عند الكتاب والسنة وترك تأويلها ما لم يعارضها قاطع من معقول أو محسوس ، ثم تصدى لكل رأى شاذ ونحلة ضالة يبطلها بمثل سلاحها، حتى ظهر عليها كلها وأصبح رأس أهل السنة والجماعة فى العلم قديمًا وحديثًا، ونورد هنا بعض أقوال هؤلاء العلماء على كثرتهم لنبين أن العلماء اتفقوا على أن الأشاعرة هم أهل السنة والجماعة .

قال السبكى فى الطبقات [٧١] : "واعلم أن أبا الحسن الأشعرى لم يبدع رأيا ولم ينشئ مذهبا وإنما هو مقرر لمذاهب السلف ، مناضل عما كانت عليه صحابة رسول الله ﷺ ، فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عقد على طريق السلف نطاقا وتمسك به ، وأقام الحجج والبراهين عليه فصار المقتدى به فى ذلك السالك سبيله فى الدلائل يسمى أشعريا" ثم قال فى موضع آخر[٧٢] : "قال المآيرقى المالكى : ولم يكن أبو الحسن أول متكلم بلسان أهل السنة ، إنما جرى على سنن غيره وعلى نصرة مذهب معروف فزاد المذهب حجة وبيانا ، ولم يبتدع مقالة اخترعها ولا مذهبا به ، ألا ترى أن مذهب أهل المدينة نسب إلى مالك ، ومن كان على مذهب أهل المدينة يقال له مالكى ، ومالك إنما جرى على سنن من كان قبله وكان كثير الاتباع لهم ، إلا أنه لما زاد المذهب بيانا وبسطا عزى إليه ، كذلك أبو الحسن الأشعرى لا فرق ، ليس له فى مذهب السلف أكثر من بسطه وشرحه وما ألفه فى نصرته .

ويقول الشيخ عز الدين بن عبد السلام فى عقيدته [٧٣] : "واعتقاد الأشعرى رحمه الله مشتمل على ما دلت عليه أسماء الله التسعة والتسعون" .

ويقول الشيخ قاضى القضاة تاج الدين عبد الوهاب السبكى [٧٤] ما نصه : "وهؤلاء الحنفية والشافعية والمالكية وفضلاء الحنابلة فى العقائد يد واحدة كلهم على رأى أهل السنة والجماعة يدينون لله تعالى بطريق شيخ السنة أبى الحسن الأشعرى رحمه الله "ثم يقول بعد ذلك : "وبالجملة عقيدة الأشعرى هى ما تضمنته عقيدة أبى جعفر الطحاوى التى تلقاها علماء المذاهب بالقبول ورضوها عقيدة" .

أما الشيخ محمد العربى التبان شيخ المالكية فى الحرم المكى فيقول : "فحول المحدثين من بعد أبى الحسن إلى عصرنا هذا أشاعرة وكتب التاريخ والطبقات ناطقة بذلك" .

ويقول أبو الفتح الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل[٧٥] : "الأشعرية أصحاب أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى المنتسب إلى أبى موسى الأشعرى رضى الله عنهما ، وسمعت من عجيب الاتفاقات أن أبا موسى الأشعرى ﷺ ، كان يقرر عين ما يقرر الأشعرى أبو الحسن فى مذهبه" .

وقال القاضى ابن فرحون المالكى فى ترجمة الإمام الأشعرى[٧٦] ما نصه "كان مالكيا صنف لأهل السنة التصانيف ، وأقام الحجج على إثبات السنن، وما نفاه أهل البدع" ، ثم قال : "فأقام الحجج الواضحة عليها من الكتاب والسنة والدلائل الواضحة العقلية ، ودفع شبه المعتزلة ومن بعدهم من الملحدة ، وصنف فى ذلك التصانيف المبسوطة التى نفع الله بها الأمة ، وناظر المعتزلة وظهر عليهم ، وكان أبو الحسن القابسى يثنى عليه وله رسالة فى ذكره لمن سأله عن مذهبه فيه أثنى عليه وأنصف ، وأثنى عليه أبو محمد بن أبى زيد وغيره من أئمة المسلمين" .

ويقول الشيخ محمد الحوت البيروتى [٧٧] ما نصه : "المالكية والشافعية أشعرية وإمامهم أبو الحسن الأشعرى من ذرية أبى موسى الأشعرى ﷺ ، والحنفية ما تريدية وإمامهم أبو منصور الماتريدى وهما إماما أهل السنة والجماعة" .

ويقول الشيخ محمد أمين الشهير بابن عابدين الحنفى فى رد المحتار على الدر المختار[٧٨] : "أهل السنة والجماعة وهم الأشاعرة والماتريدية" .

ويقول أبو عبد الله الطالب بن حمدون المالكى فى حاشيته على ميارة [٧٩] عن الأشعرى : "انه أول من تصدى لتحرير عقائد أهل السنة وتلخيصها ودفع الشكوك والشبه عنها وإبطال دعوى الخصوم" .

ولقد أنصف الحبيب عبد الله بن علوى الحداد حين قال : "إن الحق مع الفرقة الموسومة بالأشعرية نسبة إلى الشيخ أبى الحسن الأشعرى رحمه الله الذى رتب قواعد عقيدة أهل الحق وحرر أدلتها ، وهى العقيدة التى أجمعت عليها الصحابة ومن بعدهم من خيار التابعين وهى عقيدة أهل الحق من أهل كل زمان ومكان ، وهى عقيدة جميع أهل التصوف كما حكى ذلك أبو القاسم القشيرى فى أول رسالته ، وهى بحمد الله عقيدتنا وعقيدة إخواننا من السادة الحسينيين المعروفين بآل أبى علوى ، وعقيدة أسلافنا من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا ، ثم أنشد :

وكن أشعريا فى اعتقادك إنه هو المنهل الصافى عن الزيغ والكفر

أما الشيخ الفقيه عبد الله العيدروس الأكبر فذكر فى كتابه الكبريت الأحمر ان عقيدتهم عقيدة أهل السنة والجماعة فقال : "اعتقادنا اعتقاد الأشعرية، ومذهبنا مذهب

الشافعية على مقتضى الكتاب والسنة" ، وقال أيضا فى كتابه عقود الالماس[٨٠] ما نصه : "عقيدتى أشعرية هاشمية شرعية كعقائد الشافعية والسنية الصوفية" .

وإجمال اعتقاد الأشعرى رحمة الله تعالى الذى هو اعتقاد أهل السنة والجماعة ، أن الله سبحانه وتعالى واحد لا شريك له ، ليس بجسم مصور ، ولا جوهر محدود مقدر ، ولا يشبه شيئا ولا يشبهه شىء ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ سورة الشورى الآية ١١ ، قديم لا بداية لوجوده ، دائم لا يطرأ عليه فناء ، لا يعجزه شىء ، ولا تحيط به الجهات ، كان قبل أن كون المكان بلا مكان ، وهو الآن على ما عليه كان ، لا يقال متى كان ولا أين كان ولا كيف ، لا يتقيد بالزمان ولا يتخصص بالمكان ، تعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات ، وانه سبحانه منزه عن الجلوس والمماسة والاستقرار ، والتمكن والحلول والانتقال ، لا تبلغه الأوهام ولا تدركه الأفهام مهما تصورت ببالك فالله بخلاف ذلك ،حى ، عليم ، قادر ، سميع بصير ، متكلم وكلامه قديم كسائر صفاته لأنه سبحانه مباين لجميع المخلوقات فى الذات والصفات والأفعال. ومن وصف الله بمعنى من معانى البشر فقد كفر .

وأنه سبحانه وتعالى خلق الخلق وأعمالهم ، وقدر أرزاقهم وآجالهم ، لا دافع لما قضى ولا مانع لما أعطى ، يفعل فى ملكه ما يريد ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ سورة الأنبياء الآية ٢٣ ، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه سبحانه موصوف بكل كمال يليق به منزه عن كل نقص فى حقه .

وأن محمدا ﷺ خاتم الأنبياء وسيد المرسلين ، مبعوث إلى عامة الجن وكافة الورى ، صادق فى كل ما يبلغه عن الله تعالى .

وقال الإمام عضد الدين الإيجى فى بيان الفرقة الناجية ، بعد أن عدد فرق الهالكين[٨١] وأما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبى ﷺ فيهم "هم الذين على ما أنا عليه وأصحابى" [٨٢] فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة ، ومذهبهم خال من بدع هؤلاء" .

وقال الإمام الجلال الدوانى رحمه الله تعالى [٨٣] : الفرقة الناجية ، وهم الأشاعرة أى التابعون فى الأصول للشيخ أبى الحسن ... فإن قلت : كيف حكم بأن الفرقة الناجية هم الأشاعرة ؟ وكل فرقة تزعم أنها ناجية ؟ قلت : سياق الحديث مشعر بأنهم – يعنى الفرقة الناجية – المعتقدون بما روى عن النبى وأصحابه ، وذلك إنما ينطبق على الأشاعرة ، فإنهم متمسكون فى عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المنقولة عنه وعن أصحابه ، ولا يتجاوزون عن ظواهرها إلا لضرورة ، ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة" .

والاقتصار على الأشاعرة فى نصوص الأئمة إنما ذلك لكونهم أغلب أهل السنة فلا يفهم منه إخراج غيرهم من طوائف أهل السنة من الفرقة الناجية فمن لم يكن منهم متبعًا للإمام الأشعرى فهو موافق له .

وكذلك الإمام محمد السفارينى الحنبلى صاحب العقيدة السفارينية ، حيث قال [٨٤] : (أهل السنة والجماعة ثلاث فرق : الأثرية وإمامهم أحمد بن حنبل ﷺ. والأشعرية وإمامهم أبو الحسن الأشعرى ، والماتريدية وإمامهم أبو منصور الماتريدى) .

وقال [٨٥] : (قال بعض العلماء : هم – يعنى الفرقة الناجية – أهل الحديث يعنى الأثرية والأشعرية والماتريدية) .

وقال الإمام عبد القاهر البغدادى رحمه الله [٨٦] : (فأما الفرقة الثالثة والسبعون فهو أهل السنة والجماعة من فريقى الرأى والحديث دون من يشترى لهو الحديث ، وفقهاء هذين الفريقين وقراؤهم ومحدثوهم ومتكلمو أهل الحديث منهم ، كلهم متفقون على مقالة واحدة .. وليس بينهم فيما اختلفوا فيه منها تضليل ولا تفسيق وهم الفرقة الناجية ... فمن قال بهذه الجهة التى ذكرناها ولم يخلط إيمانه بشىء من بدع سائر أهل الأهواء فهو من جملة الفرقة الناجية – إن ختم الله له بها – ودخل فى هذه الجملة جمهور الأمة وسوادها الأعظم من أصحاب مالك والشافعى وأبى حنيفة والأوزاعى والثورى وأهل الظاهر ...

٦- أن التداوى بالعقاقير الطبية لإزالة الالتصاق بين التوأمين أو أى مرض غيره جائز[١]، فكذا بالجراحة لفصل التوأمين ، بجامع أن كلاً منهما سبب لإزالة الالتصاق بين التوائم[٢] .

٧- أن بقاء حياة التوأمين قد تكون متوقفة على إجراء عملية فصل لهما ، فتباح ، حفاظًا على حياتهما من الهلكة[٣] .

٨- أن بقاء الالتصاق بين التوأمين ، فيه ضرر عليهما بالعجز الكلى أو الجزئى لهما، وفيه مشقة عليهما فى حياتهما وعلى ذويهما ، وفى فصلهما استقلال كل واحد منهما بشخصه وإرادته ، وإزالة لعجزه بالالتصاق ، ورفع للمشقة عنه ، والضرر شرعًا يزال[٤] ، والمشقة تجلب التيسير[٥] ، وذلك بجواز إجراء عملية فصلهما[٦] .

جاء فى كتاب فقه النوازل فى شأن إجراء العمليات الجراحية الطبية النافعة عمومًا : "طردًا لمشروعية التداوى فى الشرع ، فإن إجراء الممارسة الطبية الفاعلة على بدن الإنسان فى عملية شق البطن لرتق فتق ، أو قطع زائدة دودية ، ونحو ذلك، مما دفع مرض ، والعادة جارية بنجاحه فى عرف الطب الذى يعايشه الإنسان ، فهذا مما لا خلاف فى جوازه ؛ إلحاقًا بحكم الأصل"[٧] أى : التداوى .

هذا حكم إجراء عملية فصل التوائم إجمالاً .

---

(١) ينظر : الهداية للمرغينانى ٦٦/١٠ ، الفتاوى الهندية ٣٥٥/٥ ، المقدمات الممهدات ٤٦٦/٣ ، شرح صحيح مسلم ٤٤/١٤ ، حاشية الجمل ١٣٥/٢ ، كشاف القناع ٧/٤ ، أحكام نقل أعضاء الإنسان فى الفقه الإسلامى ٤٤/١ ، ٥٨ ، ٥٩ ، مجلة مجمع الفقه الإسلامى بجدة ، العدد : السابع ، الجزء الثالث ، ص : ٧٣١ ، ٧٣٢ .

(٢) ينظر : أحكام الجراحة الطبية ، ص : ٦٤ ، الجنايات الخاصة بالتوائم الملتصقة ، ص : ٤٧٩ .

(٣) ينظر : الجنايات الخاصة بالتوائم الملتصقة ، ص : ٤٨٠ .

(٤) ينظر : الأشباه والنظائر لابن نجيم ، ص : ٨٥ ، الأشباه والنظائر للسبكى ٤١/١ ، الأشباه والنظائر للسيوطى ، ص : ٨٣ .

(٥) ينظر : الأشباه والنظائر لابن نجم ، ص : ٧٥ ، الأشباه والنظائر للسبكى ٤٨/١ ، الأشباه والنظائر للسيوطى ، ص : ٧٦ .

(٦) ينظر : أحكام الجراحة الطبية ، ص : ٦٤ ، ٦٥ ، الجنايات الخاصة بالتوائم الملتصقة ، ص : ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ .

(٧) ٣٤/٢ .

أما الحكم تفصيلاً ، فتأتى الأحكام التكليفية الخمسة ، بناء علـى اعتبـارات معينة خاصة بكل حكم تكليفى على حدة ، ومدارها : مدى حفظ نفس كل واحـد مـن التوأمين حالاً ومآلاً ، ومدى بقائه وسلامته[1] ، وذلـك بالموازنـة بـين المـصالح والمفاسد، والمنافع والمضار ، المترتبة على إجراء عملية الفصل أو تركها ، والتـى يقررها الأطباء الثقات المختصون فى هذا الشأن .

جاء فى قواعد الأحكام : "الأطباء يدفعون أعظم المرضـين بـالتزام بقـاء أدناهما، ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين ، ولا يبالون بفوات أدناهما ، فإن الطب كالشرع ، وضع لجلب مصالح السلامة والعافية ، ولدرء مفاسد المعاطب والأسـقام ، ولدرء ما أمكن درؤه من ذلك ، ولجلب ما أمكن جلبه من ذلك ، والذى وضع الشرع هو الذى وضع الطب ؛ فإن كل واحد منهما موضوع لجلب مـصالح العبـاد ، ودرء مفاسدهم"[2] .

ويمكن بيان هذه الأحكام لفصل التوائم وفق ما يلى :

أولاً : الوجوب : يجب إجراء عملية فصل التوائم المتلاصقة إذا تقرر طبيًا إمكانهـا ، فى الحالات الست الآتية :

الحالة الأولى : إذا توقف بقاؤهما على قيد الحياة وعيشهما عليه ؛ بحيـث إذا لم تجر لهما عملية الفصل فسيهلكان ، فيجب إجراؤها ؛ لأن حفظ نفسيهما واجـب ، وما لا يتم الواجب إلاّ به – وهو إجراء عملية الفصل – فهو واجب كذلك[3] .

الحالة الثانية : إذا كان بقاؤهما على قيد الحياة وعيشهما بدون فصل بينهمـا ممكنًا ، ولكن مع المشقة والعنت المصاحب لحياتهما ، عليهما وعلى ذويهما ، بينمـا

(١) ينظر : الموافقات ١٩٤/٤ ، ١٩٥ ، مجموع الفتاوى ١٢/١٨ ، مجلة مجمع الفقـه الإسـلامى ، العـدد ، السابع ، الجزء : الثالث ، ص : ٧٣١ ، ٧٣٢ .

(٢) ٧/١ .

(٣) ينظر : الموافقات ١٠/٢ ، ٤٦/٣ ، ٤٧ القواعد والأصول الجامعـة ، ص : ٩ ، ١٠ المـسؤولية الطبيـة وأخلاقيات الطبيب ، ص : ٦٤ ، بحث : جراحة فصل التوائم المتلاصقة ، المنشور فـى مجلـة البحـوث الفقهية المعاصرة ، العدد : ٧٦ ، ص : ١٧٤ .

فى إجراء عملية فصل لهما رفع لهذه المشقة والحرج ، فيجب إجراء عملية الفصل ، إذ المشقة تجلب التيسير[1] ، والحاجة تنزل منزلة الضرورة[2] .

من ذلك : لو كان الالتصاق بين التوأمين يستحيل معه وقوفهما ؛ كما لو كان من أعلى الرأس ، أو هما ملتصقان من العجز ورأساهما متعاكسان[3] .

الحالة الثالثة : إذا ارتكب أحد التوأمين ما يستوجب قتله ؛ بأن قتل معصومًا عمدًا أوجب عليه القصاص ، أو زنى وهو محصن ، ونحو ذلك ، فإن إجراء عملية الفصل بين التوأمين تكون واجبة إذا تعين القود من الجانى أو الرجم عليه ؛ وذلك حتى لا يتعدى أثر تنفيذ العقوبة ، إلى نفس التوأم الآخر الذى لم تحصل منه جناية تستوجب قتله ، فيحصل بذلك إهلاك نفس بجريرة غيرها ، وذلك لا يجوز شرعًا[4] ؛ لما يأتى :

١- قول الله تعالى : ﴿ وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾[5].

٢- ما رواه سليمان بن عمرو بن الأحوص عن أبيه ، أن رسول الله ﷺ قال : "ألا لا يجنى جان إلاّ على نفسه ، ألا لا يجنى جان على ولده ، ولا مولود على والده" الحديث . رواه الترمذى وصححه والسياق له ، ورواه ابن ماجه وأحمد[6] .

---

(١) ينظر : الأشباه والنظائر لابن نجم ، ص : ٧٥ ، الأشباه والنظائر للسبكى ٤٨/١ ، القواعد والأصول الجامعة ، ص : ١٦ .

(٢) ينظر : الأشباه والنظائر لابن نجيم ، ص : ٩١ ، الأشباه والنظائر للسيوطى ، ص : ٨٨ .

(٣) ينظر : الجنايات الخاصة بالتوائم الملتصقة ، ص : ٤٨٠ .

(٤) ينظر : المرجع السابق ، ص : ٤٤٤ ، ٤٨٠ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ .

(٥) الأنعام ، من الآية : ١٦٤ .

(٦) سنن الترمذى كتاب الفتن / باب ما جاء : دماؤكم وأموالكم عليكم حرام ٣٢٩/٦ ، رقم الحديث : ٢١٦٠ ، سنن ابن ماجه : أبواب الديات / باب : لا يجنى أحد على أحد ١٠٨/٢ ، رقم الحديث : ٢٧٠١ ، مسند الإمام أحمد ٦٥٥/٣ ، رقم الحديث : ١٦٠٤٤ . =

=وورد أنه "حديث صحيح" أيضًا فى : الموسوعة الحديثية (مسند الإمام أحمد) ٢٦٦/٢٤، برقم : ١٥٥٠٧ ، ٤٦٥/٢٥ ، برقم : ١٦٠٦٤ .

وجه الدلالة من الآية والحديث : نهما دلا على أن الجانى وحده هو المؤاخذ بعقوبة جنايته فى النفس ، فلا قود على غير الجانى ، وهذا لا يمكن تنفيذه على التوأم الجانى إلاّ إذا تم فصله بعملية جراحية عن التوأم الآخر الملتصق به ، فوجب الفصل ؛ لأنه وسيلة لإقامة حدّ القصاص من الجانى دون التوأم غير الجانى ، لإقامة حدود الله وعدم تعطيلها إذا وجبت ، والوسيلة لها حكم الغاية(١) .

٣- أن الحفاظ على الولد أوجب تأخير تنفيذ العقوبة على أمه حتى الرضيع والفطام(٢)، فكذلك الحفاظ على التوأم غير الجانى يوجب إجراء عملية الفصل عن التوأم الجانى، بجامع ضمان عدم تعدى أثر تنفيذ العقوبة إلى غير الجانى فى كل منهما . وكذلك إذا ارتكب أحد التوأمين ما يستوجب القصاص منه فى الطرف ونحوه وتعين القود منه فيه ، أو وجب عليه جلد ونحوه ، وعلم تعدى أثر تنفيذ العقوبة إلى نفس التوأم الآخر غير الجانى أو إلى إتلاف عضو منه بالسراية ، أو إلحاق ضرر كبير به ؛ من إيلام شديد ، أو مرض مؤثر ، أو غلب على الظن ذلك، فيجب إجراء عملية الفصل ؛ منعًا للسراية والضرر لغير الجانى ؛ لما تقدم(٣).

الحالة الرابعة : إذا مات أحد التوأمين المتلاصقين ، وبقى الآخر حيًا ، وأمكن عيشه بدون توأمه الآخر لو فصل عنه ، فإن إجراء عملية الفصل تكون واجبة(٤)؛ لما يلى :

---

(١) ينظر : أحكام القرآن لابن العربى ٧٧٣/٢ ، الجامع لأحكام القرآن ١٠٢/٧ ، المغنى ١٣/١٢ ، القواعد والأصول الجامعة ، ص : ٩ ، ١٠ .

(٢) ينظر : قوانين الأحكام الشرعية ، ص : ٣٨٥ ، حاشية الدسوقى مع الشرح الكبير ٢١٣/٦ ، ٢١٤ ، مغنى المحتاج ٤٣/٤ ، المغنى ٥٦٧/١١ ، الموسوعة الفقهية ٢٧٤/٣٣ .

(٣) ينظر : حاشية الدسوقى مع الشرح الكبير ٢١٣/٦ ، ٢١٤ ، مغنى المحتاج ٤٣/٤ ، المغنى ٥٦٧/١١ ، الجنايات الخاصة بالتوائم الملتصقة ، ص : ٤٨٨ .

(٤) ينظر : حاشية البجيرمى ٤٥٢/١ .

٣-التأكيد على رفض إدعاء أى طرف بأنه وحده هو الذى يمثل الإسلام أو أنه هو الطرف الناجي وحده ، وأن الأمة كلها أمة مرحومة واحدة بمختلف مدارسها ومذاهبها.

٤-تشكيل هيئة متابعة دائمة لرصد أوجه الاختلاف واتخاذ القرارات بشأنها على قاعدة الأغلبية .

بهذا الفهم وبجهد العلماء الصادقين يمكن للمسلمين أن يجددوا أمر دينهم فى هذا الزمان وأن يوقفوا الهجمة الشرسة التى يتعرضون لها . وفى هذه الخاتمة ، فإننى أوجه صرخة تخرج من قلب موجوع ، إلى العلماء والأدباء والخطباء والدعاة وأساتذة الجامعات وطلاب العلم ، وكل مخلص حريص على إسلامنا العظيم : أن اتقوا الله فى المسلمين واتقوا الله فى الإسلام ، فالهجمة كبيرة ولا خلاص إلا بوحدة الصف واجتماع الكلمة وسعة الصدر والحلم وقبول الآخر والتماس العذر له وإن كان مخطئاً، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

* *

هوامش البحث

(١) الحديث اخرجه البخارى فى صحيحه : باب الدعاء فى الصلاة من آخر الليل ٣١٥/٤ ، وفى باب (الدعاء نصف الليل ٣٨٩/١٩ وفى ١٣/٢٣ باب (قول الله تعالى بريدون ..) ط الشعب – القاهرة بدون تاريخ ، ولخرجه مالك فى الموطا ١٤٨/٢ باب ما جاء فى الدعاء، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى – ط عيسى الحلبى – القاهرة ١٩٥١م ، ولخرجه مسلم فى صحيحه بشرح الامام محى الدين بن شرف النووى ١٣٨/٤ ، ١٤١ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٢، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ، ط عيسى الحلبى ودار الحديث بالقاهرة ١٩٩٩م .

(٢) مرتضى الزبيدى – إتحاف السادة المتقين – الطبعة الأميرية – القاهرة – ١٩٣٥م – ج ١٧٠/٢ ، حيث قال عنهم : أهل السنة والجماعة هم الأشاعرة والماتريدية، وقال ابن حجر الهيثمى فى الزواجر – المراد بالسنة ما عليه إماما أهل السنة أبو الحسن الأشعرى وأبو منصور الماتريدى (كتاب الزواجر عن ارتكاب الكبائر – ابن حجر الهيثمى – المكتبة العلمية – بيروت – ١٩٨٦م – ج١٤٣/١ .

(٣) عبد الباقى ابن عبد الباقى المواهبى الحنبلى – العين والأثر فى عقائد أهل الأثر / ص٥٣ – دار المأمون للتراث – دمشق – تحقيق عصام رواس قلعجى – ١٩٨٧م .

(٤) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام "الجزء الأول ، تأليف أ.د. على سامى النشار ، دار السلام ، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م – ج١٨٩/٢ – القاهرة .

(٥) المصدر السابق ج١٩٢/٢ .

(٦) تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعرى ، ابن عساكر ، الطبعة : ٢ سنة : ١٩٧٩ ، دار الفكر العربى – ص ٤٧٢ .

(٧) تاريخ المذاهب الإسلامية ، محمد أبو زهرة ٢١١/١ القاهرة – ١٩٨٦ .

(٨) انظر : الكامل فى التاريخ – الجزء السادس – لعز الدين أبو الحسن على بن محمد بن عبد الكريم الجزرى الشهير بابن الأثير ج٦٦/٢٣٤ مكتبة الأسرة – القاهرة ١٩٩٦م .

(٩) محمد عبد الله عنان – تاريخ الجامع الأزهر ص١٠٦ – مكتبة الخانجى – القاهرة ١٩٨٥م .

(١٠) عمر عبد الله كامل ، كفى تفريقًا للأمة باسم السلف – موقع السلفية الإلكترونى.

(١١) يوسف احنانى فى كتابه تطور المذهب الأشعرى فى الغرب الإسلامى صفحة ٦٢ دار المأمون للتراث – دمشق – ١٩٩٩م .

(١٢) قال ابن العماد الحنبلى فى ترجمة أبى بكر ابن العربى المالكى : "وتفقه على الغزالى وأبى بكر الشاشى والطرطوشى" . شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، تأليف : ابن العماد ، ج٤ ، ص١٤١ .

(١٣) قيام دولة الموحدين ، الدكتور مراجع عقلية الغناى ، ص٤٩ ، منشورات جامعة قاريونس – ١٩٩٨م .

(١٤) تاريخ دولتى المرابطين والموحّدين فى الشمال الأفريقى تأليف : على محمد الصلابى – ص ١٥٨ – دار النشر : دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان ١٩٨٧م .

(١٥) واستمر الحال على ذلك مدة إلى أن ظهر محمد بن تومرت مهدى الموحدين فى صدر المائة السادسة فرحل إلى المشرق وأخذ عن علمائه مذهب أبى الحسن الأشعرى ومتأخرى أصحابه .. ودعا الناس إلى سلوك هذه الطريقة وجزم بتضليل من خالفها بل تكفيره .. وجعل ذلك ذريعة إلى الانتزاء على ملك المغرب .. لكنه ما أتى بطريقة الأشعرى خالصة ، بل مزجها بشىء من الخارجية والشيعية حسبما يعلم ذلك بإمعان النظر فى أقواله وأحواله) ص١٤٠ الجزء الأول من كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى ، للناصرى ، دار الكتاب ، الدار البيضاء ١٩٥٤م .

(١٦) إبراهيم حركات فى كتابه (المغرب عبر التاريخ) ج١٧٨/١-١٩٨٧م .

(١٧) المصدر السابق .

(١٨) طبقات الشافعية الكبرى ، تأليف : تاج الدين السبكى ، ج٤ ، ص٣٦٥ نسخة كمبيوترية.

(١٩) عقائد الأشاعرة ، صلاح الدين بن أحمد الإدبى ص ٢٤١ نسخة كمبيوترية .

(٢٠) الآيات المتشابهة ، محمد عز الدين الغريانى ص٨٧ نسخة كمبيوتر .

(٢١) فتاوى العز بن عبد السلام ، ص ٢ نسخة كمبيوتر .

(٢٢) البرهان فى علوم القرآن : بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشى ج٢٠٩/٢ نسخة كمبيوتر .

(٢٣) مرقاة المفاتيح بشرح مشكاة المصابيح ، ملا على القارى – موقع المشكاة الإسلامية من على النت .

(٢٤) روح المعانى ٣/١١٦ فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى – الإمام الألوسى – مكتبة المتنبى – بغداد ١٩٨٥م – ج ١١٦/٣ .

(٢٥) دفع شبه من تشبه وتمرد ، تقى الدين الحصنى – نسخة كمبيوتر .

(٢٦) الرسالة للشافعى ، ص٥٢ – مكتبة مدبولى – القاهرة – ١٩٧٨م .

(٢٧) البداية والنهاية لابن كثير ٣٧٠/١٠ المكتبة العلمية – بيروت – ١٩٨٧م .

(٢٨) المصدر السابق ج ٣٢٧/١٠ .

(٢٩) بيان أن الأئمة الأربعة على التنزيه فى مسألة الاستواء : سلامة العزامى ص ١١١ بتصرف – منشورات جامعة الأزهر الشريف – ١٩٦٥م .

(٣٠) الأسماء والصفات / البيهقى / ص٥٧٢ – مكتبة الحلبى – القاهرة – ١٩٦٢م .

(٣١) تفسير ابن جرير – نسخة كمبيوتر ، والحديث أخرجه البخارى فى صحيحه باب الدعاء فى الصلاة من آخر الليل ج٣١٥/٤ ، وفى باب (الدعاء نصف الليل ج٣٨٩/١٩ وفى ج ١٣/٢٣ باب (قول الله تعالى يريدون ...) ط الشعب – القاهرة بدون تاريخ ، وأخرجه مالك فى الموطاج ج١٤٨/٢ باب ما جاء فى الدعاء – تحقق محمد فؤاد عبد الباقى ط عيسى الحلبى – القاهرة – ١٩٥١م .

(٣٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، القاضى عبد الجبار ، ص١٢٧ ، تحقيق فؤاد سيد، تونس ١٩٧٣م .

(٣٣) فى علم الكلام ، محمود صبحى ، ٥٨-٥٩ . دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٥٨م .

(٣٤) المرجع السابق ، ص ٥٩ .

(٣٥) الملل والنحل ، الشهرستانى ، ج١٥٠/١ .

(٣٦) الملل والنحل ، الشهرستانى ، ج٥٥/١ .

(٣٧) الباقلانى ، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ، ط١ ، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧ ، ص٣٠١ وما بعدها .

(٣٨) الملل والنحل ، الشهرستانى ، ج١٥٦/١ .

(٣٩) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٤٠٠ .

(٤٠) المصدر السابق ص ٤٠٧ .

(٤١) المصدر السابق ص ٤٤١ .

(٤٢) المصدر السابق ص ٤٢١ .

(٤٣) المصدر السابق ص ٤١٣ .

(٤٤) المصدر السابق ص٣١٨ .

(٤٥) المصدر السابق ص ٤٢٢ .

(٤٦) المصدر السابق ص٤٢٥ .

(٤٧) سليمان الفزارى – الحسن والقبيح عند الأشاعرة موقع إلكترونى – وينظر أيضا ابن فورك محمد بن الحسن : كجرد مقالات الشيخ الأشعرى ص : ٩٦ (تحقيق وضبط) الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح ، مكتبة الثقافة – الدينية بالقاهرة ، ط١٤٢٥/١هـ .

(٤٨) الغزالى أبو حامد : المستصفى م علم الأصول ١١٣/١ (تحقيق وتعليق) الدكتور محمد سليمان الأشقر – مؤسسة الرسالة – ط١٤١٧/١هـ – ١٩٩٧م .

(٤٩) الجوينى : الإرشاد ص : ٢٥٨ (حققه وعلق عليه وقدم له وفهرسه) محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد – مكتبة الخانجى – ط١٤٢٢/٣هـ – ٢٠٠٢م .

(٥٠) الآمدى سيف الدين : الإحكام فى أصول الإحكام ١١٤/١ راجعها ودققها جماعة من العلماء – دار الكتب العلمية – بيروت . وابن السبكى : الإبهاج فى شرح المنهاج ٦٣/١ كتب هوامشه وصححه جماعة من العلماء – دار الكتب العلمية – ط١/١٤٠٤هـ .

(٥١) الإسنوى جمال الدين : التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول ص : ٦١ حققه وعلق عليه وخرج نصه الدكتور محمد حسن هيتو – مؤسسة الرسالة – ط٢/١٤٠١هـ .

(٥٢) ابن السبكى : الإبهاج ٦١/١ .

(٥٣) ابن فورك : مجرد مقالات الأشعرى ص : ٩٦ .

(٥٤) ابن فورك : المصدر السابق ص : ٢٠٥ .

(٥٥) الجوينى : الإرشاد ص : ٢٥٨ .

(٥٦) ابن السبكى : الإبهاج ٦١/١ .

(٥٧) الغزالى : المنخول من تعليقات الأصول ص : ٨ (حققه وخرج نصه وعلق عليه) محمد حسن هيتو – دار الفكر – دمشق ط٢/١٤٠٠هـ .

(٥٨) عبد الرحمن كمال : علم أصول الدين وأثره فى الفقه ص : ٤٤٥-٤٤٦ دار الكتب العلمية ط١/١٤٢٧هـ .

(٥٩) الباقلانى أبو بكر : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ص : ٣٤٧-٣٤٨ تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتب الثقافية ، ط١ – ١٤٠٧هـ .

(٦٠) الزركشى بدر الدين : البحر المحيط فى أصول الفقه٥٠/١ راجعه عمر سليمان الأشقر – وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت ط /١٤١٣هـ .

(٦١) الجوينى : الإرشاد ص : ٢٦١ .

(٦٢) الغزالى : المستصفى ١١٣/١ .

(٦٣) الجوينى : الإرشاد ص : ٢٦١ .

(٦٤) البنانى : حاشية على شرح الجلال شمس الدين محمد المحلى على متن جمع الجوامع ٥٧/١ – دار الفكر – بيروت / ١٤٠٢هـ .

(٦٥) الجوينى : الإرشاد ص : ٢٦٠ .

(٦٦) الرازى فخر الدين : المحصول فى علم أصول الفقه ٢٩/١ – دار الكتب العلمية – ط١ /١٤٠٨هـ والأربعين فى أصول الدين ٣٤٦/١ – مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة ط١/١٤٠٦هـ .

(٦٧) الإمام محمد عبده – الإسلام دين العلم والمدنية – مكتبة الأسرة – القاهرة – ١٩٩٧ – بتصرفات من الكتاب .

(٦٨) نفسه .

(٦٩) د. حسن حنفى – من العقيدة إلى الثورة – ج٢ – مكتبة الأنجلو المصرى – ١٩٨٧ – ص٢٨٧ .

(٧٠) نفسه .

(٧١) طبقات الشافعية ٢٥٤/٢ .

(٧٢) المصدر السابق ج٢٧١/٢ .

(٧٣) المصدر السابق ج٢/٢٧٨ .

(٧٤) معيد النعم ومبيد النقم السبكى ص/٦٢ .

(٧٥) الملل والنحلب ١/٩٤ .

(٧٦) ابن عابدين الحنفى – رد المحتار على الدر المختار – ص٦٩ – مكتبة البابى الحلبى – القاهرة – ١٩٦١م .

(٧٧) الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب : إبراهيم بن على بن محمد بن فرحون – برهان الدين اليعمرى – موقع الوراق الإلكترونى ص/١٩٤ .

(٧٨) الدرة الوضية فى توحيد رب البرية : السيد محمد الحوت البيروتى (ص/٧٧-٧٨) مكتبة التراث – بيروت ١٩٦٩م .

(٧٩) حاشية ابن حمدون على ميارة : محمد الطالب بن حمدون بن الحاج أو حاشية بن حمدون على ميارة – نسخة كمبيوتر ص/١٦ .

(٨٠) عقود الالماس : عبد الله العيدروس الأكبر ٢/٩٠ نسخة كمبيوتر .

(٨١) المواقف : عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجى ٣/١٧٤ دار الجيل – بيروت – ١٩٩٧م .

(٨٢) رواه الترمذى ٥/٢٥٠ ، رقم الحديث ٢٦٤٠ باب ما جاء فى افتراق هذه الأمة ، وقال حديث حسن صحيح ، تحقيق أحمد شاكر ، مطبعة المكتبة الإسلامية – القاهرة – وانظر سنن ابن ماجه رقم الحديث ٣٢٢٨ ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ، مطبعة عيسى البابى الحلبى – سنة ١٩٥٤م .

(٨٣) شرح العقائد العضدية : جلال الدين الدوانى ١/٣٤ – مطبوعات الملك السعود – ٢٠٠٩م .

(٨٤) لوامع الأنوار ١/٧٣ – المطبعة الأميرية – القاهرة – ١٩٠٨م .

(٨٥) نفسه ص ٧٥ .

(٨٦) الفرق بين الفرق : أبو منصور عبد القاهرة بن طاهر بن محمد البغدادى دراسة وتحقيق محمد محى الدين عبد الحميد – القاهرة .

(٨٧) نفسه ص٢٣ .

(٨٨) الرسالة الوافية فى معتقد أهل السنة والجماعة : عثمان بن سعيد الدانى ص١١٧ – من منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق بالكويت – ١٤١٠هـ .

(٨٩) التبصير فى الدين : الطاهر بن محمد الإسفراييني ص١١١ –عالم الكتب – بيروت – الطبعة الأولـــى – ١٩٨٣م .

(٩٠) طبقات الشافعية ٣/٣٧٦ .

(٩١) إتحاف السادة المتقين ٢/٦ .

(٩٢) خريدة التوحيد : احمد بن محمد ص ١٩٤ – مكتبة دار البيروتي – بيروت – ٢٠٠٤م .

(٩٣) نيل المرام عقيدة الإسلام للإمام الحداد الصفحة ٨ – مكتبة العلم – بيروت – ١٩٨٧م .

(٩٤) تبصير القانع فى الجمع بين شرحي ابن شطي وابن مانع على العقيدة السفارينية ، الصفحة / ٧٣ مكتبـــة المصطفى – الجزائر – ١٩٩٩م .

(٩٥) العين والأثر ص/٥ .

* * *